علماء مكرمون
٨

عبد الوهاب المسيري

دراسات مختارة في فكره

مذيلة بفهرس شامل للدراسات الموسعة المتضمنة في القرص المرافق

إعداد وتحرير
د.أحمد عبد الحليم عطية





علماء مكرمون

عبد الوهاب المسيري

في عيون أصدقائه ونقّاده

كرمة سامي — هاني نسيره — كمال حبيب

فؤاد السعيد — أحمد عبد الحليم عطية — بتول سمير خطاب

محمد عفيفي — حجاج علي — صلاح حزين

فاطمة الصمادي — عبد الملك بن منصور — سمير بودنيار

بومدين بوزيد — إدريس مقبول — عمار علي حسن

عبد الستار الراوي — جواد الشقوري — علاء عبد المجيد الشامي

مصطفى حنفي — عبد القادر مرزاق — سعيد الوكيل

أحمد مرزاق — عبد القادر بخوش — هلال محمد الجهاد



آفاق معرفة متجدّدة

الرقم الاصطلاحي: ١٩٩٥,٠١١
الرقم الدولي: ISBN: 1-59239-632-1
الرقم الموضوعي: ٩٢٠
الموضوع: التراجم والسير
العنوان: عبد الوهاب المسيري
في عيون أصدقائه ونقّاده
التأليف: عدد من الباحثين
التنفيذ الطباعي: دار الفكر - دمشق
عدد الصفحات: ٦٥٦ ص
قياس الصفحة: ١٧×٢٥ سم
عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة

دار الفكر بدمشق

برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص.ب: (٩٦٢) دمشق-سورية
فاكس: ٢٢٣٩٧١٦
هاتف: ٢٢٣٩٧١٧ - ٢٢١١١٦٦
Http://www.fikr.com
e-mail: info@fikr.com

الطبعة الأولى
ربيع الآخر ١٤٢٨هـ
نيسان (أبريل) ٢٠٠٧م

بسم الله الرحمن الرحيم

عبد الوهاب المسيري

في عيون أصدقائه ونقّاده

المحتوى

الفصل الأول
حول الرؤى العامة للمسيري

الفصل الثاني
في المنهجية العلمية والنماذج الإدراكية

الفصل الثالث
في المسيري والفكر المعاصر.. تداخلات وتقاطعات

الفصل السادس
في اليهود واليهودية والصهيونية

الفصل السابع
المسيري .. السيرة والمسيرة والأعمال

كلمة الدار

في تكريم دار الفكر هذا العام ٢٠٠٧ لشخص الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري أكثر من معنى، فهو قامة من قامات الفكر العربي في العصر الحديث، وهو يشغل في تلك القامات جانباً معرفياً حساساً في توفره على العمل بما يتصل بالصراع العربي - الإسرائيلي معتمداً في ذلك على الدراسات الأكاديمية الرصينة، وهو أيضاً غزير الإنتاج واسع المعرفة، متنوع الإصدارات بين البحوث والأدب والشعر والطفولة..

وإذن فعندما نكرم الدكتور المسيري نكرّم الفكر الذي يحمله، والتوجهات التي يتوجهها، والرؤى التي يراها.. نكرمه في حبه لهذه الأمة التي تمر عليها اليوم محن عظيمة تحتاج من أجل دفعها إلى جهود أمثاله من الرجال الذين يبثون الوعي في النفوس ويجابهون الأخطار والأخطاء بحماسة المؤمنين، وقدرة العارفين، وإخلاص الصادقين.

والدكتور المسيري بعدئذ على رأس ثلة من العلماء والباحثين الذين يعرفون قدره حق المعرفة، يعملون معه في خط ثقافي واحد أو متشابه... فلما استُنْفِروا للكلام عنه هبّوا بكل محبة ووفاء ومعرفة يكتبون عن الرجل، يهدون إليه مقالاتهم له وعنه.. فكان هذا الكتاب الذي تفخر دار الفكر أن تضعه بين يدي كل مثقف واعٍ يحب الحق والحرية والخير..

ولقد كان يمكن أن يكون الكتاب أكبر من هذا حجماً، وأثرى ثراء فوق غناه، ليشمل مقالات وبحوثاً قُدّمت مع ما قُدِّم إلا أن الاضطرار دفع إلى هذا الحجم من الاختيار، وحسبك من القلادة ما أحاط بالعنق ومن البستان البهيج قطرات العطر تصحبك تعلن عما وراءك.

ولأهمية المقالات التي فاتت الكتاب الورقي فقد جمعت إلى جانب هذه المطبوعة في القرص الممغنط CD المصاحب له.

إلى الأستاذ الدكتور المسيري تقدم دار الفكر أطيب الأمنيات.

ومخلص الدعاء ليكون الله معه دوماً يمتعه بكل رغباته الحلوة.

نحو بناية شاهقة يمتلكها قاطنوها

د. أحمد عبد الحليم عطية



الطفل الجميل المشاغب، صائد الذئاب المتلونة، والأنتي بوست مودرنست حامل أفراح المستقبل، كاشف الحجب عن مساد وأرض الميعاد، ناقد الحضارة الغربية، محاصر الصهيونية معرفياً. صاحب فقه التحيز، أبستمولوجي النماذج الوظيفية والخرائط الإدراكية، ذلكم عبدالوهاب المسيري الناقد الأدبي، عالم اجتماع المعرفة، المفكر الإسلامي، صاحب موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، تجد في سيرته الذاتيه البذور والجذور والثمار، وفي مرآة معاصريه في "عالم عبدالوهاب المسيري". مفكر من نوع فريد، كتب في أجناس أدبية متعددة ومجالات معرفية متنوعة مما آثار دهشة ونقد ورفض كهنة الأكاديميين وخفراء العلم المتخصصين.

يحلو لي أن أصفه بذلك التعريف الذي وصف به عبدالرحمن بدوي نفسه رداً على مستجوبيه حين سئل عن وظيفته فقال إنه يقرأ ويكتب. ويمكننا أن نضيف فيما بين القراءة والكتابة تقاطعات متعددة كان يحلم بها جيل من المثقفين المصريين الذين لم ينسوا الحلم الوطني والأمل

الديمقرطيَّ والطموحَ التقدميَّ والعزة والكرامة المصرية في حماسة الستينيات وردة السبعينيات وغفوة الثمانينيات وهامشية التسعينيات وفورة بدايات الألفية الجديدة.

٢

أرى أن الكتابة عنه أمر غاية في الصعوبة، فليس أمامك إلا أن تتجاوز الخيارين التقليديين: التكريم عن طريق الموافقة وعرض الأفكار وبيان أهميتها وجدتها من جانب؛ والنقد من منطلق الرفض الإيديولوجي والاستبعاد الفكري. فقد أراد هو نفسه أن يكون الحوار بينه وبين المخالفين معرفياً. وقد يحتار القارئ له الذي يجده مؤدلجاً في المرحلة الأولى حين انتظم في صفوف اليسار وفي المرحلة الحالية حين صار من دعاة الخطاب الإسلامي الجديد. لكنني أسعى إلى إيجاد خيار ثالث يرى التكريم عبر النقد، والتأسيس عبر التجاوز، ولطالما شغلت بقضية تحويل جهده المتميز المتمثل في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية إلى مؤسسة تتجدد وتتطور، تتابع وتضيف إلى وعينا وفكرنا وموقفنا الحضاري. ومن هنا كانت النقدية أكثر إثراء وخصوبة لاجتهاد المسيري، الذي يحتاج إلى حوار موسع مع أعماله وكتاباته ورؤيته ومنهجه.

فماذا لو خالفنا المعتاد وقمنا ببعض المشاغبات النقدية على غير العادة الأكاديمية التي تعرض للأفكار وتشيد بها وتوضح مواطن جدتها وجدارة أهميتها! فماذا لو لم نتحدث عن إسهامه في مجالات الدراسات اليهودية والصهيونية ونقده للحضارة الغربية وجهوده في سوسيولوجية المعرفة ونصوص أعماله المتعددة التي صارت بين أيدي محاوريه من حوارييه وناقديه! وماذا لو اخترنا الحديث عما لم يتحدث عنه المسيري!.

٣

المسيري ناقد، لكنه لم يمارس النقد بشكل جذري فقد اكتفى بنقد الحضارة الغربية باعتبارها حضارة مادية ولم ير فيها إلا فلسفة مادية حلولية علمانية شاملة. ويمكننا أن نلاحظ على نقدية المسيري مجموعة من الملاحظات نبرزها في اتجاهين: أولهما أن هذا النقد، الذي اتخذ في بداياته منحى ميتافيزيقياً في دراساته في الأدب الإنجليزي، وتحول بفعل تبني المسيري لاتجاهات اليسار الجديد إبان دراسته في الولايات المتحدة إلى النقد الاجتماعي السياسي ذي الطابع الأيديولوجي، واستمر نفس النقد ضد الغرب الرأسمالي في مضمونه ومحتواه وإن اتخذ شكلاً عقائدياً مخالفاً هو النقد الأصولي للعلمانية، وهو ما يلاحظه عدد من الباحثين في كتابات المسيري، الملاحظة الثانية أن التكوين العلمي للمسيري الذي درس الآداب الإنجليزية في جامعة الإسكندرية وواصل دراساته في نفس التخصص في دراساته التالية في الولايات المتحدة وتبنى أفكار اليسار الجديد لم يتح له بشكل كاف دراسة مختلف علوم التراث الإسلامي، ومن هنا اتخذ نقده طريقه للحضارة الغربية التي كانت محور دراساته ولم يسر بنفس الخطى إلى تاريخ وعلوم ومناهج الحضارة التي ينتمي إليها والتي هي بحاجة أمس لإعادة التفكير في إنجازاتها. نحن في حاجة إلى "النقد الذاتي" بلغة علال الفاسي والنقد الحضاري بلغة هشام شرابي والنقد المزدوج بلغة عبد الكبير الخطيبي.

فإن صحت هذه الملاحظات فإن ما يترتب عليها من نتائج له طبيعة مفارقة وتتمثل هذه النتائج طبيعة الممارسة الواقعية للمسيري والتي تتخذ طابعاً نضالياً ضد الغرب بإمبرياليته واستعماريته وماديته واستهلاكيته؛ كذلك الواقعَ الاجتماعيّ السياسيّ العربيّ بأنظمته وأحزابه وفرقه الدينية

على المستوى العملي بينما لا تظهر الممارسة النظرية موقف المسيري من قضايا الواقع العربي الإسلامي، اللهم إلا على مستوى التناول السجالي لمعاصريه من الكتاب والمفكرين ومن هنا كان تحول قضايا المواطنة والديمقراطية والمجتمع المدني إلى إشارات عامة للمجتمع التراحمي، وهو ما يوحي بالتناول الأسري للظواهر الاجتماعية مقابل المجتمع التعاقدي، الذى يشير إلى البدايات الأولى للمجتمعات الأوربية واستمرارها في الأنظمة الرأسمالية دون تجاوز ذلك إلى شكل أرقى يتجاوز سلبيات كلٍ من النظامين الاشتراكي الماركسي والرأسمالي الإمبريالي، كما نجد مثلاً لدى هابرماس؛ أو تصور لأشكال جديدة في التعامل مع الحضارات تتجاوز ما هو سائد من عداءات تقليدية إلى البحث في كيفية العيش سوياً؛ كما نجد لدى آلان تورين صاحب نقد الحداثة. علينا التأسيس لعقد جديد مع الغرب، ولا يمكن إبرام هذا العقد الإ بين طرفين متكافئين، ولن نكون طرفاً إلا إذا مارسنا هذا النقد بجدية وصرامة حتى نلحق بالتاريخ.

٤

ومع هذا فإن ما قدمه المسيري وهو كثير يستدعي منا التوقف عند هذه المناطق التي لم يعمل فيها المسيري مشرطه النقدي؛ بل علينا أيضاً أن نجوب معه تلك المناطق التي أوسعها تشريحاً وتفكيكاً. أعني قضية التحيز أو البحث عن منظورات معرفية تتجاوز النظر إلى العالم من منظور غربي وما قدمه المسيري من نماذج تفسيرية، وهي الأطروحة الأساسية في أعماله والتي توقف أمامها معظم الباحثين في أعمال المسيري، ولسنا بحاجة في هذا السياق إلى ذكر تفصيلات طرح المسيري، فالدراسات المتنوعة التي

يتضمنها الفصل الخاص بالمنهجية العلمية والنماذج الإدراكية في الكتاب الحالي تفي بهذا الغرض.

بقيت قضية لا يمكننا الانتهاء من هذه الفقرة دون الإشارة إليها، وهي أن المسيري، الذى يحلو له أن يطلق على منحاه المنهجي سوسيولوجيا المعرفة، وهو محق في ذلك؛ فهو حريص في الوقت نفسه على تأسيس نسق فلسفي هو أقرب إلى الأنساق الفلسفية التقليدية وإن كان يغلب عليه التأسيس النظريُّ في الوجود والمعرفة دون إعطاء نفس القدر من التأسيس النظري لقضايا الممارسة والفعل أي الحفر المعرفي في قضايا السياسة والأخلاق، اللهم إلا حديثه عن ضرورة ارتباط العلم بالقيمة، وهو ما نفتقده في الحضارة الغربية دون تناول قضايا الحرية وحقوق الأفراد.

ها نحن نمارس لا شعورياً بعض المشاغبات النقدية التي كان موضعها الفقرة السابقة في الوقت الذى نرنو فيه إلى تناول المسألة التي حددناها مسبقاً موضوعاً لهذه المقدمة وهي كيف نظر مؤلفو هذا الكتاب إلى جهد المسيري النظري الإبداعي.

ومن هنا كان علينا أن نشير بإيجاز دون أن نثقل على القارئ إلى هذه الدراسات التي يحتويها هذا المجلد، الذى أتشرف بتحريره حول المسيري. وأعمالُ هذا المجلد هي دراسات قدمها المشاركون في هذا العمل في المؤتمر الذي عقد بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة في الفترة من ١٤-١٦ فبراير ٢٠٠٧ والذي نظمه برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة وجمعية الفكر العربي المعاصر ومجلة أوراق فلسفية، وشارك فيه أساتذة مصريون وعرب من لبنان والأردن والعراق واليمن والإمارات العربية والمغرب والجزائر وتونس، وهم من تخصصات متعددة في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

٥

لقد شغل الأساتذة المشاركون في هذا العمل بقضية أساسية وراودهم هدف محدد، أما القضية التي شغلوا بها فهي مناقشة آراء المسيري، لذا ابتعدوا كلية عن طريقة عرض الأفكار وتقديم المعلومات قدرة الطاقة - إلا فيما ندر - بغية تحليل ومناقشة أفكار الرجل، أما الهدف الذي حددناه منذ البداية فهو تناول أعمال المسيري في سياق العصر؛ وذلك بمحاولة ربط ما قدمه بالفكر الفلسفي الغربي الأوربي والفكر العربي والإسلامي المعاصر؛ ومن هنا كانت بعض الدراسات تسعى إلى طرح أفكاره في علاقتها بالاتجاهات الفلسفية المختلفة سواء تلك التي يتفق معها أو التي يختلف عنها ويعارضها؛ ويمكن بيان ذلك ببعض الأمثلة.

سعى عدد من الباحثين إلى تناول جهود المسيري عبر علاقته بالحداثة وما بعد الحداثة والهيرمنيوطيقا المعاصرة فكتبت جويدة غانم عن الانتقال من "تفكيك الدلالات إلى تفكيك الهويات بين المسيري وعلي حرب، الذى استغرق في تبني التفكيكية، وكتب صاحب المقدمة عن موقف المسيري من الحداثة وما بعد الحداثة، وكتبت حنان مصطفى عن نقد الحداثة الغربية بين المسيري وماركيوز، وكتب حجاج علي "المقاربة المجازية للحداثة في كتابات المسيري وزيجمونت باومان" ؛ كما كتب ماهر عبد المحسن عن النماذج والآفاق عند المسيري وجادامر، وكذلك أحمد حمدي عن رؤية المسيري للنيتشوية.

وتناول آخرون أطروحات المسيري في سياق الفكر العربي والإسلامي المعاصر حيث تناول مجدي الجزيري الإسلام والغرب بين المسيري وإدوار سعيد؛ وطرح محمد همام إشكالية البحث العلمي في الجامعات

العربية في رحلة المسيري وسيرة عبد الرحمن بدوي الذاتية، وناقش محمد حسين أبو العلا قضية التحديث والأيديولوجيا عند زكي نجيب محمود وعبدالوهاب المسيري بينما عرض أحمد فؤاد للعلمانية بين المسيري وعادل ضاهر، وتناول محمود السيد العلمانية في كتابات المسيري وحسن حنفي. وعقدت رفيقة بن مراد الحوار بين المسيري وفتحي التريكي حول مابعد الحداثة.

وشغل عدد آخر بدور بالتوحيد عند المسيري حيث تناول جواد الشقوري: التوحيد أو الدفاع عن الإنسان من خلال الانتصار لـ "فلسفة التجاوز" والعلاقة بالآخر، وعبد القادر مرزاق التوحيد كيف ينسج خطوط كتابات المسيري، بينما حدد عبد القادر بخوش معالم التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر: مالك بن نبي وعبد الوهاب المسيري نموذجاً، كما طرح صالح الشورة: المسيري والخطاب الإسلامي الجديد.

هذا إلى جانب الدراسات المتعددة في إشكاليتين أساسيتين اعتقدنا أنهما محورا كتابات المسيري هما: اليهود واليهودية والصهيونية؛ والمنهجية العلمية والنماذج الإدراكية، وهما المحوران اللذان تنضوي تحتهما كتابات المسيري الموسوعية، سواء في العلمانية الجزئية والشاملة أم في نقد الحضارة الغربية وغيرهما. وقد كثرت الدراسات في هاتين الإشكاليتين، حيث قدمت بتول خطاب قراءة اليهود عند جمال حمدان وعبدالوهاب المسيري، وقدم جميل قاسم مساهمة نقدية حول المسيري واليهود واليهودية والصهيونية تحت عنوان مسّاد أم أرض الميعاد؟ وكتبت فاطمة الصمادي "أنسنة العدو.. إدراكه وهزيمته بين المسيري معرفياً وحزب الله عملياً"، وقد يكون في عملها هذا بعض الردود على الشكوك النقدية التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة. وتناول محمد الأمين بلغيث

"يهود الغرب الإسلامي بين المسيري والمدرسة التاريخية المغاربية" وجورج المصري "المسيري وهجرة أفراد الجماعات اليهودية"، وموفق محادين "اليهود جماعة أم جماعات؟"

وتفتح دراسة مصطفى حنفي الإشكالية الرئيسية الثانية حول المنهجية العلمية والنماذج الإدراكية "أسئلة المنهج عند المسيري في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية"؛ وتأتي دراسة هاني نسيره، «إشكالية الكلي والنسبي؛ إدارة المعرفة وإرادتها: قراءة في المنهج عند المسيري" ويحلل عبد الله ادالكوس النماذج التفسيرية: دراسة في الأدوات التحليلية لعبد الوهاب المسيري، ونقد المسيري للرؤية المادية للعالم لفاطمة الزهراء كفيف، وكتب أحمد مرزاق "النموذج المعرفي ونموذج المسيري الحضاري"، وكتب ماهر عبد القادر تصور العقل عند المسيري: رؤية معرفية؛ ويقدم أحمد ثابت دراسة حول "رؤى العالم عند المسيري».

ولن أنهي هذه الإشارة الموجزة التي "طالت قليلاً" دون ذكر الدراسات التي دفعتني واندفعت لتتصدر صدر هذه المقدمة بعناوينها الجذابة التي تجسد أفكار كتابها المشعشة، حيث بريق صائد الذئاب المتلونة الذي عكسته مرآة كرمة سامي، وصحبة الطفل الجميل المشاغب وسيرته الفكرية التي قام بها محمد عفيفي، والاجتهاد التوليدي في خطاب المسيري لبوزيد بومدين؛ ورحلة المسيري من عالم النقد الأدبي إلى عالم الفكر التي قام بها صلاح حزين، وطريق الاستقلال الحضاري عبر النقد المعرفي الذي دشنه فؤاد السعيد وما قدمه الدكتور عبد الستار الراوي عن طائر أفراح المستقبل حول المسيري شاعراً ومن العراق أيضاً هلال محمد جهاد: عين الحر: دراسة في المشروع اللغوي للمسيري وغيرها من إسهامات.

٦

قصدتُ من هذا الرصد أن أوضح كم هي مرتفعة بناية المسيري الفكرية، وأراد هو أن يمتلكها قاطنوها. أختم بأن أستعيد هنا الفقرة التالية من مشاغبتي له التي تجدها في هذا الكتاب فأقول:

يواجهك المسيري بترسانة مفاهيمية هائلة متنوعة المصادر مستمدة من تيارات ومذاهب اجتماعية فلسفية متعددة وقد تكون متعارضة، أعيد تشكيلها لتتلاءم والمتلقي الذي يتعامل معها وقد وضعت عليها "ماركت" صنع في "دمنهور" . ومن هذه الترسانة الكبيرة يشيد المسيري بناءً ضخماً أقرب إلى ناطحات السحاب في أحد أحيائنا الشعبية وعليها لافتة مكتوب عليها للسكنى، للحياة الإنسانية الأفضل، مع تحذير واجب الإشارة إليه؛ هو أن المصاعد لم تجهز بعد، وهو ما يعني أن على كل من يريد السكنى في هذا البناء الكبير أن يبدع وسيلة للوصول إلى مكانه. أنت إذن مطالب بجهد إبداعي حتى تجد طريقك في هذا البناء الشامخ، وحاذر أن تتوه بين المداخل والأبواب المتعددة. . ماعلينا، فالأبواب كثيرة وعليك أن تختار بنفسك منفذك وبوابة الدخول.

الفصل الأول

حول الرؤى العامة للمسيري

صائد الذئاب المتلونة

قراءة غير موضوعية

لرحلة "المسيري" الفكرية

كرمة سامي❖

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [النمل: ٢٧/١٩]

"ابن آدم.. في مركز العالم فلتقف ثابتاً، لا تتزحزح، فقد استخلفك الله في الأرض".

(المسيري "أغنية الوصول والوصل والوصال" أغاني الخبرة ٦٢).

العبد/ الراعي الصالح:

"لما استُعمل عمر بن عبد العزيز على الناس قال رعاة الشاء: من هذا العبد الصالح الذي قام على الناس؟ قيل لهم وما أعلمكم بذلك.. قالوا: إنه إذا ولي على الناس خليفة عدل كفت الذئاب والأسد عن شياهنا؟" (الدميري ٣٦٣)

❖ أستاذ ورئيس قسم اللغة الإنكليزية كلية الألسن، جامعة عين شمس.

وعندما لقي عمر بن عبد العزيز ربه مغدوراً بعد أن امتدت خلافته سنتين وخمسة أشهر من العدل والمسؤولية، قال الرعاة: "عرض الذئب لشاة؛ فقلنا ما نرى الرجل الصالح إلا قد مات، فنظرنا فإذا عمر بن عبد العزيز قد مات تلك الليلة" (الدميري ٣٦٣). العود الصلب في الأمة من حكامها ومفكريها هو القادر على حماية الشاء من الذئاب وهو القادر على إغاثة الأمة بكشف الغمة. يحكي تقي الدين أحمد بن علي المقريزي (١٣٥٦-١٤٤٢) أن في أيام مولانا المستنصر كان العوام بين ميت أو مشتهٍ الموت، عانت مصر من الغلاء والبلاء والوباء وقلة الماء وغباوة أهل الولاء، "فبيع الكلب ليؤكل بخمسة دنانير" (المقريزي ٥٥). كان أهل العلم وأهل الحاجة من بين الذين يتكففون الناس (المقريزي ١٢٠)، وتنوع الجمع بين جاهل ومفسد وظالم وباغ (المقريزي٨١). ضعفت السلطنة واختلت أحوال الأمة (المقريزي٥٤)، وبين كثرة المغارم وتنوع المظالم (المقريزي٨٢) فسدت الذمم وضاعت الحقوق وخلت البيوت وتشتتت الأمة "فهذا هو سبب زوال النعم التي كانت بمصر، وتلاشي الأحوال بها، وذهاب الرفه، وظهور الحاجة والمسكنة على الجمهور" (المقريزي ١٣٨). وفي نهاية الأمر فإن أشد البلاءِ الذي يصيب الأمة ليس في الغلاء وإنما "سوء التدبير من الحكام، ليذهب الله غناء الخلق ويبتليهم بالقلة والذلة، جزاء بما كسبت أيديهم وليذيقهم بعض الذي عملوا ولعلهم يرجعون." (المقريزي ١٣٩)

لا سبيل إذن لتغيير مصير الأمة إلا بالصالح من أبنائها الذي "أزال الله الطمع عن قلبه وهداه إلى إغاثة العباد وعمارة البلاد" (المقريزي ١٣٩). عندئذ يتقدم الصالح من أهل العلم والفكر في مصر لإنقاذها من صنوف البلاء كافة وإدارة دفة البلاد إلى شطآن الرخاء والأمان. تلك هي "الكتابة البوصلة" التي ترشد ولا تضلل. هناك من يشعر بالمسؤولية عن نفسه فقط

أو عن أسرته "وهناك آخر لا يقف إحساسه بالمسؤولية عند حدود بيته. بل يتعداه إلى الفئة التي ينتمي إليها، أو وطنه كاملاً، هذا النوع الذي يتكون منه وقود الثورات، أو سكان السجون، أو الباحثون عن المعرفة!" (بهاء الدين ٣٣٤) أما الكاتب المسيري فهو من"الذين يشمل إحساسهم بالمسؤولية هذا العالم جميعه، والجنس البشري كله. وهذا النوع عادة من واسعي الثقافة، الذين يرون بين أنحاء هذا العالم الواسع روابط ووشائج لا يراها الآخرون، فتراهم يحزنون لقنبلة تلقى في آسية، أو لشنق يقام في كينية. ويشعرون بأنهم مسؤولون ويحاولون القيام بدور يتلاءم مع قدراتهم ومدى إحساسهم بالمسؤولية.." (بهاء الدين ٣٣٤) يتخطى هذا الكاتب الصالح حاجز الذات الواهي ليرينا العروة الوثقى بين مصير الأمة والفرد. ومن ثم يؤكد لنا بعمله أن جوهر العظمة الإنسانية هو الشعور بالمسؤولية (بهاء الدين ٣٣٣).

عندما نتأمل سعي د. عبد الوهاب المسيري الثقافي نرى بوضوح مقاومته لأي محاولات لتمييع هويته. فهو واضح السعي غير قابل للتغريب والتأمرك والتفرنس والتبرطن والتأسرل، وضوحَ تجسيده العملي لمضمون الآية الكريمة [النمل: ١٩]، إذ يعمل الدكتور المسيري بما يعلم فيزيده الله علماً بما لا يعلم. في مسعى الدكتور المسيري ثبات على المبدأ وتنوع في الأساليب، وابتعاد عن المعارك الصغيرة التي تستنزف طاقة الإنسان العصبية (المسيري، رحلتي الفكرية ١٥٠) وعن المتاهات التي تعطله عن مشروعه الفكري (المسيري، رحلتي الفكرية ١٥١). فهو يكتب في السياسة والاجتماع والنقد الأدبي وينظم الشعر ويروي الحكايا للأطفال وقد أخذ على عاتقه أن يكون أحد معلمي الأمة مخاطباً فئاتها كلها، قد يكمن سر عالم عبد الوهاب المسيري الثري في "أغنية الوصول والوصل والوصال" عندما يحلم بالرسول ﷺ يوصيه: "ابن آدم.. في مركز العالم فلتقف ثابتاً،

لا تتزحزح، فقد استخلفك الله في الأرض". (٦٢) وهو ما ردده مراراً مؤكداً ثباته على المبدأ في النظرية والتطبيق وفي كتاباته الإبداعية والفكرية: "ليستعيد الإنسان مركزه بدلاً من أن يتحول إلى سلعة استعمالية تعمل على تدمير البيئة". (المسيري "ضحايا الحداثة الغربية" ١٠) أي إن المسيري يرى أن مصير الفرد يتجسد في عمله بما يليق به كخليفة الله في الأرض الذي يصون الأمانة والعهد. هكذا نرى مبدأ المسيري الرئيس أن يقف ثابتاً فقد حملّه الله أمانة وعليه أن يؤديها لكي يشكر نعمته التي أنعمها عليه ويعمل صالحاً يرضاه.

لا يختلف فكر المسيري في سيرته الشعرية عن فكره في رحلته الفكرية في البذور والجذور والثمار: "ترابطت الأفكار (الثمر) بجذورها (حياتي الثقافية جميعها) وببذورها (تكويني في دمنهور)، بحيث وجدت أنها تشمل حياتي الفكرية كلها." (المسيري، رحلتي الفكرية ٥) فهو دائماً يؤكد فعلاً لا قولاً أنه حالة من الحالات المتفردة في عالم الأكاديميا بالوطن العربي، يرصد من خلال كتاباته تحولاته وتحولات جيله والأمة العربية جميعها. ترى في نموذجه وجهاً آخر للعلم يزيدك قربى من المعرفة لا نفوراً منها. فهو مفكر، باحث، صياد، أستاذ، تلميذ، محب للحياة وللتجربة الإنسانية، يترجم هذا الحب في صيغة تواصله مع الشباب والأجيال الجديدة الذين يدهشهم بحماسه للمعرفة. ولأنه في صميم تكوينه الثقافي يرى الفكر والمعرفة قضية حياتية وحتمية فهو محاضر ودود، عملي، خفيف الظل، موسوعي المعرفة، منحه الله منحة كاريزمية لا تخطئها عين، فهو يتمتع بحضور قوي، ويؤمن بدوره المتفاعل مع المجتمع، مواطن مثالي يرفض التهميش، لأن في تهميشه تهميشاً لمعرفته وفكره اللذين هما أثمن ما يمكن أن يقدمه للشباب في الوطن العربي في هذا الزمان. يأبى أن يلوح المسيري في وجه جمهوره - وهم كثر-

بشهادات علمية أو جوائز أو أي تقدير ناله، لكنه "يأخذها من قصيرها" ويجعل بابه لمستمعه هو "العلم اللذيذ" الذي تقبل عليه ولا تنفر منه فتجدك بعد أن كنت من الحضور أصبحت من المريدين، ولم لا وهو الذي كرس حياته لتعلم العلم وتعليمه.

د. المسيري "جرَّاح ثقافي" محنك لا يستنكف أن يعمل مبضعه في أي جسد ينهض نموذجاً ومن ثمَّ فهو يراه قابلاً للتدخل الجراحي. وهو لا يقترب من هذا الجسد -المنتج الحضاري- بدافع المزاح أو التعالي بل يحلله بجدية واضحة لا يمنع عمقها الأكاديمي أن تتخللها خفة ظل مصرية صميمة، ويشترك معه في خصائص هذا الدور الذي يلعبه الآن ومنذ سنوات مفكر غربي ينتمي مثله لروح ثقافة البحر الأبيض المتوسط لكنه يمثل العالم الغربي وهو المؤلف والناقد الأكاديمي الإيطالي أومبرتو إكو الذي يرى - هو أيضاً- كل منتج حضاري مادة قيمة قابلة للتحليل والتمحيص، لذلك مثلما يتعرض المسيري للأفلام والفيديو كليب والعادات الغذائية والاجتماعية يكتب إكو عن المظاهر الثقافية كلها في عالمه بما فيها من النماذج الأصلية والبناء السردي والربرتوار الثقافي، والأطر التناصية في مغامرات جيمس بوند وقصص سوبرمان ابن كوكب كريبتون، وباتمان وروايات يوجين سو الشعبية، وكذلك الأفلام الناجحة. (إكو دور القارئ).

وهما بذلك -المسيري وإكو- ناقدان متوازيان، ظهرا تقريباً في الفترة الزمنية نفسها ووهبا علمهما لحضارتيهما في نصفي الكرة الأرضية. وبتحليل مسيرتيهما نجد التوافق بين مشروعي المسيري وإكو مدهشاً. بدأ المفكران بداية أكاديمية ثم عملا على تغيير مفهوم الأستاذ الجامعي في مجتمعيهما، خرجا من أسطورة البرج العاجي الذي يعتزل فيه العالِم العالَم متوهماً أن وقار العلم وجلاله إنما هو في انفصاله عن المجتمع

وتعاليه عما يمثله لا محاولته معالجته، ورصدا - المفكران- بدراساتهما العناصر الفاعلة المشتركة بين ثقافة النخبة وثقافة العامة high culture/pop culture ومن ثم اتجها للدراسات الحضارية بفروعها الأدبية والنقدية والاجتماعية والشعبية وغيرها، بل واتجها إلى الكتابة للأطفال (رواد الفضاء الثلاثة - إكو/ ونور والذئب الشهير بالمكار-المسيري) والكتابة الإبداعية (اسم الوردة - إكو/ وأغاني الخبرة والحيرة والبراءة- المسيري)، والنقد الفني (كازابلانكا- إكو/ ويسوع المسيح سوبر ستار- المسيري)، وأخيراً نشهد لهما بريادتهما في كتابة دراسات تهدف إلى وحدة الحوار الثقافي العالمي وترسيخ احترام فكر الآخر قبل هرولة الكتاب فيما بعد الحادي عشر من سبتمبر إلى ما يطلق عليه حوار الحضارات وصدامها والعولمة وغيرها من الصرعات الفكرية الزائفة(١).

رحلتي الفكرية موسوعة أخرى من موسوعات عبد الوهاب المسيري، تؤرخ لسيرة فن الحياة وجماليات الأخلاق مع شرح تنكيتي/ تبكيتي لكيفية حدوث ما حدث وليس لماذا حدث. في هذا النص الذي يمثل خلاصة فكر المسيري ومشروعه الحضاري نلمح ابتعاد المفكر عن السرد النمطي واستبداله بالخطي نصاً تشعبياً: "ولا أدري هل هذه السيرة غير الذاتية غير الموضوعية «نوع أدبي جديد» أو«نوع أدبي قديم» أو«نوع أدبي قديم/ جديد» أو«خليط من أنواع أدبية وغير أدبية»." (المسيري رحلتي الفكرية

(١) موقف أومبرتو إكو من صراع الحضارات يتلخص في كتابه للأطفال "رواد الفضاء الثلاثة" ١٩٨٩ الذي يلتقي فيه ثلاثة رواد فضاء من الولايات المتحدة الأمريكية وروسية والصين فوق سطح المريخ فينشب بينهم صراع حضارات يتحول فور ظهور الكائن المريخي إلى موقف عدائي موحد تجاهه ثم مع قليل من التفاهم يكتشف كل منهم أن المريخي كائن له مشاعر مثلهم تماماً!! يؤكد تاريخ صدور الكتاب تشابه دور إكو مع دور المسيري كناقد ومبدع نبوئي يستشرف الغد ويحاول ألا يقف موقفاً سلبياً متخاذلاً منه.

١٢) ومن ثمَّ فبدلاً من الغوص في النص text يعمد الكاتب بمكر ظريف إلى الغوص في علاقات التناص intertext ويترك الخطية الأحادية linearity مفضلاً عليها التشعب النصي hypertext الذي رآه مناسباً كقالب فني لسيرة المواطن المصري. وهكذا فإن المسيري يعتمد على منطقية السرد التي تفرض قانوناً خاصاً يحكم العمل، وبالتحديد يترك العمل على سجيته وفطرته البريئة وكأنه تطبيق لعملية انتقال بندولية لا تتقيد بإطار زمني أو مكاني أو تاريخي. في هذه الرحلة ثمة خصوصية متفردة لمنجز المواطن العربي بما به من معايشة لتجارب، وطرح أسئلة، وإدراك لأفراح وأتراح، واستيعاب لدروس ومفاهيم، وتفاعل مع تجارب، واستقرار في المقام في نهاية المطاف. (المسيري، رحلتي الفكرية ٧)

يقدم المسيري قصة تطور فكره ووعيه وليست قصة حياته. وفي الحرص على سرد تاريخ وعيه الإنساني، وليس تاريخ حياته إنساناً نستشف نوعاً أدبياً جديداً يحمل على عاتقه سيرة الإنسان في المكان والزمان متجاوزاً الفردية ليكتب ملامح شخصية مصر و"ماذا حدث للمصريين" من خلال فسيفساء حضارية ملونة عن الأغراض البشرية ومن بينها: الشطارة في فن العمارة، والصفاء في براعم المشمش البيضاء، والتدبير في حكمة التدوير، وغفل العباد في هدايا أعياد الميلاد، والأتراح في الأفراح، وحكم الأنساب في مسألة الألعاب، ولغة العافية في قديم النكتة والقافية، والعبور في إشارات المرور، وفن المداومة في عشق المساومة، والثبات في حرب الفرد ضد المؤسسات، والعرض في الرضا بالموت والمرض، والتنمر في هجمات سبتمبر، والموقف الأليم في أحوال التعليم.

تحكم العمل وحدة فنية أحمدية البساط وتحول بندولي بين العام والخاص: "ومن هنا نجد أن الرحلة لا تتسم بما يسمى «الوحدة

العضوية» (أي أن تكون في تماسك الكائن الحي وتلاحم أعضائه)، فوحدتها وحدة فضفاضة تسمح بالانتقال من الذات إلى الموضوع، ومن الخاص إلى العام، ومن الفردي إلى الاجتماعي، ومن الحدث الشخصي إلى الدلالة العامة، ومن الماضي إلى الحاضر، وبالعكس!" (المسيري، رحلتي الفكرية ٨) ومن ثمَّ فإن العمل يتناسب مع فكر وشخصية مؤلفه وأهدافه: مثقف عربي يهبنا خريطة معرفية لنماذج إدراكية وتحليلية رئيسة للمضي قدماً دون المشي القهقرى. هي دعوة للمفكرين العرب لصيد الذئاب وتقديم خبراتهم للأجيال القادمة "ليضعوا خبرتهم تحت تصرف الأجيال الجديدة. وما يجعل المسألة أكثر إلحاحاً تعاظمُ الفجوة بين الأجيال مما يؤدي إلى عدم توارث الحكمة والمعرفة، وأخشى ما أخشاه أن تبدأ الأجيال القادمة من نقطة الصفر." (المسيري، رحلتي الفكرية ١٢)

قارىء عبد الوهاب المسيري شخصية هامة جداً، وذات حيثية خاصة عندما يختصه المفكر بالعديد من الملاحظات الإضافية في شكل معلومات مطبوعة بين قوسين في رحلته الفكرية. وعندما نحدد "مجتمع قراء" عبد الوهاب المسيري فنحن لا نعني وادي النيل وإنما نضاعف من قطر دائرته المعرفية ليشمل الشباب المتعطش للمعرفة من المحيط إلى الخليج. نستشف من فكر د. المسيري أنه لا يعيش اللحظة كمواطن عادي بل هو محلل لسياق نسيجه يتابع اللحظات في العالمين العربي والغربي، فهو قارئ جيد للتاريخ، يحاول أن يفك شفرة التراث ليربطه بأوجه الحياة المختلفة. لذلك تستند تجربته المعرفية إلى ثلاث خطوات متتالية: التأمل والتفاعل والانتماء.

وهو عندما ينتقل بنا من معلومة إلى طرفة ومن رأي إلى سرد، نتجول معه ونطوف مسلمين له القياد في أتون يجمع بين التعليم والترفيه المحببين، يتجاوز حدود المحاضرة وينطوي على عملية فكرية دقيقة

ومنظمة وليست مجرد رحلة خيالية لا هدف من ورائها سوى الترفيه. ومن ثمَّ فالإنصات إلى فكر د. المسيري في أي من محاضراته أو ندواته أو جلساته الخاصة يدرب المستمع على آلية الرصد والترتيب والتحليل والتفسير مما يحفزه (المتلقي) إلى إعمال عقله والمشاركة الإيجابية في المحاضرة التي تتحول بدورها إلى حوار مثمر بين الأستاذ وتلاميذه تسقط فيه الحواجز ليصبح حواراً بين الأب وأبنائه وبناته. بصبر ودأب وتواضع يخصص الدكتور المسيري الساعات الثمينة للرد على أسئلة الشباب لأنه ببساطة يعمل في مجال الاستثمار الفكري الذي يستثمر فيه رصيده المعرفي في الرهان على الشباب العربي وعلى المستقبل. لذلك يحرص د. المسيري على التواصل بمفهومه العام فلا يبخل على المواطن العربي بإطلالاته الفكرية الثرية في الندوات واللقاءات الصحفية والمحاضرات والمؤلفات والمقالات، من خلال منابر متعددة من كتب وصحف ومجلات عربية ومصرية وقنوات فضائية وشبكة الإنترنت وحتى صالون منزله ليجعل علمه وفكره متاحين للشباب على اختلاف توجهاتهم. ومن ثم فإن الدور المنوط به (د. عبد الوهاب المسيري) في عالم الفكر والثقافة والتنمية البشرية هو امتداد لدور مصر الريادي تراثاً وتاريخاً وجغرافية كـ "راع صالح" في العالم العربي والإسلامي والإفريقي.

العمل الصالح:

"إن نغلق أبواب المدينة الطيبة/ حتى لا تدخلها جيوش الغزاة، "
(المسيري "اللحظة الأخيرة" أغاني الخبرة ١٢٥)

يعرف صاحب الهمة من "توجه القلب وقصده بجميع قواه الروحانية إلى جانب الحق لحصول الكمال له أو لغيره." (الحفني ٢٥٢) إذا دخل النور في القلب "طلب الباقي وترك الفاني" (الحفني ٢٥٣) ولم يتعلق

قلبه إلا بالحق. يهدف د. عبد الوهاب المسيري من هذه الرحلة - السيرة غير الذاتية غير الموضوعية- إلى تكريم الإنسان - الذي يؤمن به- وتحليل مظاهر تفرده، وهو أيضاً حريص على أن يعرض للقارئ أدواته التحليلية التي تساعده على اصطياد هؤلاء الذئاب الملونة المتحولة. عبر سرد غير نمطي يؤرخ د. عبد الوهاب المسيري لتحولاته وتطوراته من الفردي إلى الجماعي ومن الخاص إلى العام. تتميز رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية بأنها ليست رحلة بسيطة في تركيبها تبدأ بركوبه السفينة من ميناء الإسكندرية وتنتهي بجلوسه أمام مشربيته الحديثة التي قام بتصميمها في منزله بمصر الجديدة، بل هي عرض شامل لمشروعه المعرفي المتكامل تشكل مجموعات من الدوائر المتلاحقة حول الأحداث التي لا يهم فيها "ماذا" حدث بقدر ما يهم "كيف" حدث؛ وكيف يوظفه عبد الوهاب المسيري في مشروعه المعرفي ليمكنه من الخروج من "غابة داروينية ملأى بالذئاب التي تلبس ثياب القط والفأر، فهما في حالة صراع دائم لا ينتهي، يبدأ ببداية الكارتون ولا ينتهي بنهايته. وعالمهما عالم خال تماماً من القيم، فنحن نحب الفأر ونكره القط لا لأنهما يمثلان الخير والشر، بل لأن الفأر ذكي ولذيذ، أما القط فغبي وثقيل الظل، أي إن القيم التي تسود العمل، والتي يطلب منا أن نستخدمها للحكم عليه، هي قيم نسبية نفسية، وظيفة براجماتية." (المسيري رحلتي الفكرية ٤٤١).

بداية يرفض المسيري نظرية المؤامرة، لكنه يحذرنا مما رآه بوضوح وهو انفصال العالم العربي وتبعثره: "العالم الآن تكتلاتٌ اقتصادية وإذا لم نكن كذلك فسوف نصبح كالأيتام على مأدبة اللئام ونؤكل تماماً" (المسيري "كنت ماركسياً" ٦١). وهل يأكل الذئب إلا القاصية من الشياه[1]؟ لذلك

(١) يقال في إحدى حكايا الذئاب في فضل عدم التخلف عن القطيع والاحتيال والمكر للنجاة: إن جدياً تخلف عن الطريق فوجد نفسه أسيراً لأنياب الذئب =

يحرص على تفسير النموذج المادي النفعي ويقارنه بالنموذج الروحاني العاطفي، باستعراضه لنمط سيرة الإنسان في الزمان والمكان من خلال وقفات انتقائية لعلاقاته بالمكان من/ إلى دمنهور، مصرالجديدة، الإسكندرية، والولايات المتحدة. ويؤكد في مجال آخر رفضه لعَرَض عربي شائع ومزمن: "إن عقلية المؤامرة مريحة جداً ولذيذة لأنها تفسر كل شيء بطروحات غير عقلية. أي تكون مثل الأفيون تعطي الإنسان وهم المعرفة ووهم التفكير. فيغدو غير قادر مطلقاً على التعامل مع الواقع لأنه يطرح تصورات لا علاقة لها بالواقع." (المسيري "حوار" ١٤) من هنا كان لابد أن تتضح رؤيتنا ونحدد موقفنا: هل نحن قطيع أم أمة؟! وكيف ينجو القطيع من الذئاب اللئام؟!

مشروع عبد الوهاب المسيري نتاج لفكر عربي مسلم قوامه حداثة إيمانية إنسانية تحرر الإنسان من الآلة وتفعل الروح:

مثل هذا المشروع لا يمكن لفرد واحد أن ينجزه. وقد حاولت تركيب المشروع البديل قدر جهدي، ولكنه يتطلب تكاتفاً جماعياً. وأؤكد أن هذه الحداثة البديلة التي أدعو إليها ليس هدفها التصادم والقطيعة، ولكنها ذات طابع إنساني يسعى إلى تحقيق الإمكانات الإنسانية. من هنا أدعو لمراجعة مفهوم التقدم على النسق الغربي وتغيير تصوراتنا عنه.

= فقال له: "إن الراعي قد أرسلني إليك.. ثمرة تلك السيرة الحسنة وحسن التصرف، والحياء التي لديك نحونا"، وقد احتال الجدي على الذئب بقوله: "أمرني أن أغني".. حتى يحدث لك نشوة وسعادة ذلك الغناء أثناء التهامك لي". ثم رفع الجدي عقيرته بالغناء فانتبه الراعي وأنقذ الجدي (مرزبان ٤٨). وترك الذئب وحيداً لا يلومن إلا نفسه: "لماذا أتحت للجدي فرصة كي يهزل بي ويحتال بمثل هذه الوقاحة والتزوير، وأن ينتزع- عنوة- عنان الرغبة والنهمة من يدي، ويحبس شيطان عزيمتي في قمقم." (مرزبان ٤٩)

فالتقدم ليس مادياً خاضعاً لمؤشرات دخل الفرد والدخل القومي فقط، ولكنه تحقيق التوازن الإنساني بشكل أساس، وهو ما عبرت عنه مفاهيم كالتنمية المستدامة التي تراعي حقوق وثروات الأجيال القادمة مثلاً. (المسيري "مشروعي البديل" ٣).

من أجل الأجيال القادمة لابد أن يكون الهدف هو أن نحاول الحفاظ على الغابة والقرية والقرد والموز والفرد والجمع والحملان وحتى الذئاب، سيمفونية تنوع بيئيٍّ وتنمية مستدامة في تواز مع الاعتراف بحق تقرير مصير الفرد في المنطقة العربية وعلى المستوى العالمي. لأن الإنسان "كفرد ليس هو البداية والنهاية، وإنما هو امتداد للماضي في الحاضر، ومن ثم في المستقبل." (المسيري، رحلتي الفكرية ١٦) لذلك فالهدف هو تطوير النموذج الإنساني من خلال التطبيق على الذات، ومن ثمَّ فإن سيرة الرحلة هي سيرة مصير مواطن عربي متميز ومتفاعل مع مجتمعه وعصره: "إن مهمتنا في مصر والعالم العربي تطوير نموذج إنساني يواجه العربدة الأمريكية" (المسيري "ضحايا الحداثة الغربية" ١٠). وفي المقابل يحذرنا المسيري من أن نواجه مصير الإنسان الغربي الذي "تحول إلى مادة استعمالية"(المسيري "ضحايا الحداثة الغربية" ١٠) فها نحن الآن "الشيطان أخذنا ونشرب كوكاكولا.." (المسيري "حوار" ١٥) رغم أن "العاقل لا يستأنس إلى العدو الأريب." (بيدبا ٦٣) وهما كبيرتان من الكبائر (شرب الكوكاكولا والاستئناس إلى العدو الأريب) تنذران باقتراب النهاية ما لم نتحرك للمقاومة!!

ومن ثمَّ لابد لنا - مثلنا مثل المسيري - أن نتساءل: أي غرب يقصد الكاتب العربي المنبهر بالنموذج الغربي والعبري في التقدم؟ إن "التقدم العلمي أصبح هدفاً في حد ذاته بغض النظر عن مقدار البؤس أو السعادة التي يجلبها للبشر، " (المسيري، الفردوس الأرضي ١٠) ومن ثم فأي

جاذبية تلك التي يراها (أحد الكتاب المصريين) في مثلاً "إنجلترة القرن العشرين والكمبيوتر والمخدرات ووسائل الانتقال السريعة والشذوذ الجنسي وفلسفات الحرية والعبثية والعدمية؟" (المسيري، رحلتي الفكرية ٤٤٦) لابد لنا من الاختيار بين دوري البطل أو المهرج، أن نختار بين الأصل أو النقل: "إن هذا الموقف سيجعلنا بشراً من الدرجة الثالثة بشكل دائم، وإن حثثنا الخطى أصبحنا من الدرجة الثانية، وهذا أقصى ما نطمح إليه، لأن الدرجة الأولى هي الغرب ذاته الذي يتحرك باستمرار في الاتجاه الذي قرره لنفسه، والذي قررته له حركياته التي لا هدف لها." (المسيري، رحلتي الفكرية ٤٤٦)

لم يعد حلم الثقافة هو الهدف الذي يصبو العالم الغربي لتحقيقه وإنما تحقيق أعلى معدل للربح فهل هذا هو حلمنا نحن أيضاً؟!: الفارق شاسع بين النظرية والتطبيق عندما نقرأ: "إن الإنفاق على الإنسان الآن وعلى تعليمه وتدريبه أصبح أهم لسلامة أي مجتمع من الإنفاق على السلاح!" (بهاء الدين ١٦) ونرى الدليل الذي يناقض هذا الرأي في نموذج شركة إنرون الأمريكية التي حولت الحرب إلى صناعة استثمارية كبرى تنتج العديد من السلع وينتعش بها الاقتصاد ويضحى بالفرد على مذبحها، لذلك حرص المسيري على التقاط صورة له أمام مقرها عام ٢٠٠٣ (رحلتي الفكرية "رحلتي في صور") ليقدم لنا الصورة وثيقة إدانة دامغة على معقل من معاقل الإمبريالية في العصر الحديث رصدها المسيري وشاركه في كشف جرائمها المخرج الأمريكي المعارض مايكل مور في فيلمه التسجيلي ١١/٩ فارنهايت. وبذلك ينقسم العالم وفقاً لقانون السوق، فهناك الشعوب المستثمَرة والشعوب المستثمِرة، وهناك أيضاً العلاقة بين الشمال والجنوب التي تتشابه مع علاقة رجل الأعمال بالسلعة. ولا عزاء للمدنية والحداثة والتحضر: "يتحدثون ببراءة غير عادية

عن أهمية الحرب للاقتصاد الرأسمالي حتى تستمر المصانع في الدوران، ولكنهم بلا أخلاقيتهم المعهودة كانوا لا يخلصون من هذا إلى ضرورة إيقاف الحرب وتغيير النسق الاقتصادي، وإنما كانوا يخلصون إلى ضرورة الاستمرار فيها وتصعيدها." (المسيري، الفردوس الأرضي ٥٩)

إن عمل المسيري الصالح هو دعوته لـ"ضرورة التصدي للعربدة الأمريكية في منطقة الشرق الأوسط" (المسيري "ضحايا الحداثة الغربية" ١٠). ويرتبط التصدي بدوره بضرورة الوعي بالخريطة الإدراكية والقبول بها كفرض عين، إذ إن "الآخر يسيطر علينا بواسطة الحداثة الماكيافيلية الداروينية عن طريق التحكم في عقل المتلقي وإبداعه وخياله ومحو ذاكرته وإلغاء تفكيره." (المسيري "ضحايا الحداثة الغربية" ١٠) من هنا فإن "آليات التحول" هي بارقة الأمل "وأهمها التحول عن الرؤية المادية إلى الرؤية الإنسانية والإيمانية، " وكذا استدعاء المسيري مفكراً إسلامياً للمخزون المعرفي اللازم للبناء: "الاختلاف هو النفحة الإيجابية في الإسلام، عندما قال تعالى ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٢/ ٣١]، صار الإنسان مستخلفاً في الأرض لعمارها وليس لتدميرها." (المسيري "ضحايا الحداثة الغربية" ١٠) من هنا فإن المشروع البديل هو تعريف المواطن العربي بمخزونه التراثي الحي من معرفة ودين وأخلاق، فتختلط حدود الكل والجزء: "فإذا كانت الحضارة الأمريكية تحول الفرد إلى جزيرة «فردوسية» منغلقة على ذاتها، فالحضارة العربية تحوله إلى قطرة «تاريخية» في المجتمع ليس لها حدود على الإطلاق." (المسيري، الفردوس الأرضي ١٣)[1].

---

(١) من الأمثلة الطريفة/ الثاقبة التي يعتمدها المسيري للتدليل على العراقة التاريخية والتأصيل كأساس في نسيج المواطن العربي طبق الفول المدمس المصري الشهير: "حينما يتناول المصري طعامه فهو يتناول وجبة ساهمت آلاف السنين =

في محاولة عقد المقارنة بين "الجزيرة الفردوسية الأمريكية" و"القطرة التاريخية العربية" يتبين لنا وهم اللذة الغربية وجوهر السعادة العربية ومحاولة الغرب النيل من الأسس المتبقية التي تحافظ للمجتمع العربي على تماسكه وأصالة نسيجه الثقافي:

حين أكتشف... القوى الهائلة التي تتحكم في الفرد في عالمنا هذا الحديث.. تفزعني صورة الفرد العادي البسيط.. في وحدته وفي ضآلته.. في وقفته أمام الأدوات الجبارة التي تصنع له آراءه السياسية وعقائده الاجتماعية، وذوقه في اختيار الثياب، وطريقته في معاملة زوجته.. ثم تبتسم هذه الأدوات الجبارة، كاشفة عن أسنانها الفولاذية الضخمة، وتقول للفرد الصغير البسيط:

-أنت حر!..

نعم حر! حرية الريشة في مهب الريح! حرية النملة في غابة تسكنها الأفيال!..

(بهاء الدين ٣-٨٤).

لذا فإن جوهر مشروع المسيري هو "التعمير الحضاري" (المسيري، رحلتي الفكرية ٤٤٤). وعندما نراهن على قدرات المواطن العربي الأعزل الذي يهديه المسيري رحلته الفكرية نكون قد عزمنا على أن نستدرك ما فاتنا

= من التاريخ المصري في طهوها" (المسيرى الفردوس الأرضي ٣٠). يلفت المسيري انتباهنا إلى الرمز الأكبر الكامن في طبق الفول المدمس الشهير إضافة إلى كونه طعام الفقراء أنه "يترك على نار دافئة طوال الليل حتى ينضج ثم يضاف له بعد ذلك الزيت والملح والليمون." (المسيري الفردوس الأرضي ٣٠) وكأنه بذلك - المسيري يؤكد حتمية إعداد الطعام كتراث وكممارسة تدخل في جوهر الشخصية المصرية بعكس الطعام الغربي السريع المقزز.

من "تأخير تكوين المثقف في العالم العربي" وتأثير هذا التأخير على التنمية وسنوات العطاء للمثقف العربي. (المسيري، رحلتي الفكرية ٢٠)[(١)] لابد أولاً من الاقتناع بأن المواطن العربي ليس حملاً ضعيفاً، ولا هو يواجه قطيع الذئاب وحيداً: "نعم أيها البراجماتي إن ضربت عربياً في فلسطين، فأنت تضرب جده في الأردن وأخاه في مصر وأمه في الخليج وأخاه في السودان وأخاه الآخر في اليمن والجزائر، فلسنا شعوباً تتحدث العربية كما تدعي، وإنما توحدنا لغة وتراث تاريخي مشترك وبقعة أرض مشتركة ومصالح اقتصادية مشتركة." (المسيري، الفردوس الأرضي ٥٦) الأوطان العربية.. إخوان الصفاء، وشركاء في البلاء. لابد أن نتعلم التمييز بين أهل الفضل وأهل النقص مثلما أراد لنا المسيري، ومن ثمَّ فإن خير بيان هو نبوءة انتفاضة الحجارة التي تنبأ بها المسيري من مشاهدته واشتراكه مع الأطفال في دمنهور في قذف جنود الاحتلال الإنجليزي بالحجارة (المسيري، رحلتي الفكرية ١٧). لا مناص إذن من الانتماء إلى وطن محدد المعالم والحدود تتسع رقعته باتساع اللغة والقومية والثقافة والتراث المشترك.

لذلك فالدكتور المسيري يود ألا يرى العالم غابة كتلك التي التقى فيها في الماضي بذئب الثروة وذئب الشهرة وذئب المعرفة (الشهير

---

(١) ربما من أبرز سبل مقاومة الفرد لمحاولات القهر والتغريب في فكر المسيري هي الساتياجراها، العصيان المدني، الذي "لم يكن شيئاً ارتجالياً بل إنه عمل علمي دقيق جداً، كما أن غاندي الذي اخترعه لم يكن رجلاً مثالياً فقط بل وسياسياً واقعياً أيضاً..." (بهاء الدين ٢٢٦) يتشابه غاندي مع فكر المسيري في كونه نموذجاً مقاوماً للتغريب ومؤيداً لمحاولات "انتصار الروح على المادة" (بهاء الدين ٢٢٦) يسير أميالاً لمقاطعة الملح الإنجليزي ويحارب الجهل ووسائل القهر وتدهور التعليم (بهاء الدين ٢٢٧).

بالهيجلي المعلوماتي)، وإنما واحة للتلاقي المعرفي والإنساني. ومن ثم يبتعد المسيري عن المهرولين الطامعين في مآرب دنيوية شتى، لينصب اهتمامه على مشروعه الخاص وهو "المقاومة بالثقافة"، والخروج لصيد هؤلاء الذئاب المقنعة بسلاح الثقافة المتكاملة التي تنصبه - المسيري - مرجعية معرفية للشباب المتعطش للعلم وللمعرفة. ولأن المؤرخ لا يمكن أن يدير ظهره للتاريخ يصحبنا المفكر الدكتور عبد الوهاب المسيري معه في رحلته الفكرية من الماضي إلى المستقبل عبر الحاضر. يلتقي الدكتور عبد الوهاب المسيري في رحلته الفكرية بثلاثة ذئاب رئيسة ولكنها ذئاب تقود قطيعاً من الذئاب المقنعة الماكرة التي ينبهنا المسيري إلى وجودها المتنامي في حياتنا، فهي تطل من شاشات التليفزيون وتطير في الهواء وتطرق أبوابنا حاملة باقات الزهور السامة، فما إن نفتح لها الباب حتى تلتهمنا ثم تنام في أسرتنا مرتدية قمصان نومنا ونظاراتنا الطبية ومقلدة أصواتنا لتلتهم أحفادنا فور أن يلقوا بأنفسهم في أحضانها.

يرى د. المسيري أن منتجات الحضارة تمثل مفردات "لغة حضارية كاملة" تتفق وفلسفته الخاصة بأن " الأمور كلها مترابطة" ومن هنا ينطلق نحو قاعدة عريضة من الجمهور والقراء يشركهم في خطته مفكراً تلك الخطة التي تهدف إلى الإعلاء من قيمة الجوهر الإنساني، ونشر روح الدين الحق والترويج للدور الإيجابي للأخلاق والمعرفة. على غرار الأسطورة المعاصرة لرولان بارت، ولكن بعيداً عن البطاطس المحمرة وصورة جريتا جاربو، يكشف لنا عبد الوهاب المسيري عن نسجيته المتقنة التي يصور فيها رحلته إلى المعاني الكامنة في مفردات عالمه المعاصر وكأنه غابة سحرية مثل الحكايا الخيالية تتجاور وتتعايش وتتعارك فيها الجنيات مع الأقزام والأرانب والحملان والذئاب تماماً مثلما ينتقل بنا المسيري من مبحث حضاري إلى آخر.

■ **ذئاب الحكايا[١]:**

آه يا هوراشيو الكريم، مجرحاً سيظل اسمي بعدي

إن بقيت الأمور هكذا مجهولة.

فإن كنت احتويتني يوماً في قلبك

غيب النفس عن هناءتها زمناً،

وفي عالم الجور هذا استل أنفاسك ألماً

لتروي قصتي

(شيكسبير، المآسي الكبرى، "هاملت،" ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، الفصل الخامس، المشهد الثاني، ٢١٢).

الذئب هو رمز الشر- ذئباً أحمر كان أو رمادياً - يصف محمد ﷺ الذئب بأنه "شر السباع" (الدميري ٣٥١) لكنه - الذئب- "أقفر منزلاً وأقل خصباً وأكثر كداً" من الأسد (الدميري ٣٦٠). هو العدو النموذجي في الحكايا Big Bad Wolf الذئب الضخم الشرير، متلون ومتحول في سلوكه، ماهر حذق حذر مخادع ينام بإحدى مقلتيه والأخرى يقظى، ويتظاهر بالضعف لكي ينقض على ضحاياه، يغوي الأبرياء ويرتبط بممارسات الشيطان، غاصب وقاتل شره، لكنه في نهاية الأمر (الحكاية) لابد أن يتفوق عليه طفل حكيم أو صياد ماهر (بيدرمان Biedermann388). يرمز للذئب أحياناً بأنه المتهم البريء يضرب به المثل في الصبر على

(١) بعد خمسة وستين يوماً من الحمل، تلد أنثى الذئب من جرو إلى أحد عشر جرواً في مكان آمن (وجار: كهف أو جذع خشبي مجوف أو مكان مهجور تحت الأرض) يقضي الصغار في وجارهم الوقت باللعب بالعظام وبقايا جلود الفرائس وتتبع نظاماً غذائياً نباتياً ثم تخرج الجراء إلى الالتقاء وتبدأ في التمرن على الانضمام إلى القطيع.

الجوع والحرص والمكر مع العدو. ورواية "ما فعل الذئب بالغنم" تتيح للرواة مادة وفيرة للحكايا. وقال الأقدمون في الأفضلية بين قيم المصلحة والولاء: أخوك أم الذئب؟ و"رماه الذئب" دليل على التشتت والوقوع ضحية غدر. ولكي يحمي الذئب نفسه من التعرض للهجوم قال عن نفسه: "من أراد قتل نفسه فليأكل لحم ذئب". (بيدبا ٤٨) وأفضل أقوال العرب في الذؤبان قول الفصل في العدل في الولاية: "من استرعى الذئب على الغنم فقد ظلم" (الدميري ٣٦٣) أي إنه ظلم الذئب والغنم معاً. وفي تقلب أحوال البلاد شاع قول: "إذا الرعاة للشاه ذئاب".

من هنا كان الذئب مادة روائية خصبة وبطلاً للعديد من الفابيولا fables: "أسماء تطلق اصطلاحياً على الحكاية الخرافية التي تخلع على الحيوان خصائص بشرية فتتصرف كالإنسان وتنطق الحكمة التي تخفي أحياناً كثيرة على الإنسان نفسه." (خورشيد ١٠٠) ويمكن التدليل على "استغلال الحيوان استغلالاً قصصياً" (خورشيد ١١٦) من **كليلة ودمنة** في حكاية "إذا اجتمع المكرة الظلمة على البريء الصحيح، كانوا خلقاء أن يهلكوه، وإن كانوا ضعفاء وهو قوي"[١] (بيدبا ٤٧)[٢]. ومن بين ثنايا الحكايا نتعرف أكثر على الوحوش في أمور تأديب من لا يتأدب وحقد آكل اللحم على آكل العشب[٣].

---

(١) وذلك كما أهلك الذئب والغراب وابن آوى الجمل (بيدبا ٤٧).

(٢) في هذه الحكاية يتشابه موقف الجمل مع موقف الدول العربية التي ترضى بأن تكون ضحية للاستغلال الغربي حيث انطلت عليه حيلة الذئب والغراب وابن آوى حتى تقدم ليعرض نفسه كوجبة شهية للأسد: "في للملك شبع وري، ولحمي طيب هني، وبطني نظيف، فليأكلني الملك، ويطعم أصحابه وخدمه: فقد رضيت بذلك، وطابت نفسي عنه، وسمحت به. فقال الذئب والغراب وابن آوى: لقد صدق الجمل وكرم، وقال ما عرف. ثم إنهم وثبوا عليه فمزقوه". (بيدبا ٤٨).

(٣) ذئاب الأخوين جريم هي أشهر ذئاب الحكايا قاطبة، ومنها ذئب غبي يفضحه =

تقدم الحكايا نموذجاً للمقاومة يتضمن دلالات إسلامية أخلاقية عند المسيري. ومنها حكايا المسيري للأطفال وللكبار مثل "نور والذئب الشهير بالمكار" ، وكما نلمس من عنوان المؤلف الماكر فـ"المكار" صفة للشهرة لا تعني بالضرورة أنها صفة أصيلة في بطل الحكاية، بل على العكس فإن من تتميز بالحيلة والمكر والدهاء والقدرة على التصرف هي نور البطلة الحقيقية للحكاية. لا تنحصر حكايا المسيري والذئاب في الذئب الشهير بالمكار أو الذئاب الثلاثة الشهيرة التي يشير إليها في رحلته الفكرية (الثروة والشهرة والمعرفة)، فهو يستغل صورة الذئب السلبية في الحكايا والفلكلور ومصدر إلهام الكتاب والروائيين ورواة الحكايات الشعبية ليُخْرج من كتابه قطيعاً من الذئاب المتلونة لولا حرصه الفكري لانقضت على القراء؛ إذ إن الذئب"إذا خافه إنسان طمع فيه وإذا طمع فيه الإنسان خافه" (الدميري ٣٦١). لذلك لا يؤمن جانبه في السلم والحرب، فهو لا يفهم إلا منطق القوة مثلاً في قول الزبرقان بن بندر السعدي:

= صوته الأجش وقوائمه السوداء المشعرة، يزدرد الأطفال فتفتح بطنه الأم بالمقص ويخرج الأطفال وتضع حجارة مكانهم ثم تخيط بطنه، فلما يشعر بالعطش ويقترب من النبع ويشرب من مائه حتى يسقط في الماء من ثقله ويغرق ("الذئب والأطفال السبعة") (جريم ٣٥-٣٨). أما نجمة حكايا الذئاب فهي الفتاة الشهيرة التي تتلكأ في الطريق تقطف الورود، لا تخاف من الذئب لأنها لا تدري أنها قد تكون قطعة لحم شهية بالنسبة إليه. ابتعدت عن الطريق وقطفت الزهور وشاغلتها أشعة الشمس التي ترقص بين الأشجار، فيما كان هو يلتهم جدتها ويرقد في سريرها. له أذنان كبيران وعينان كبيرتان ويدان كبيرتان وأسنان كبيرة، انقض على الفتاة والتهمها وعلا غطيطه حتى أتى الصياد وشق بطنه بالسكين وأنقذ الفتاة وجدتها ووضع حجارة ثقيلة مكانهما - كالعادة- فوقع الذئب صريعاً وسلخ الصياد جلد الذئب وأخذه معه، أما الفتاة فأقسمت ألا تتجول "في الغابة مرة أخرى" ثم أضافت في مكر "إذا ما منعتني أمي." ("ذات الرداء الأحمر") (الأخوان جريم ٢٨٩-٢٩٦)

تعدو الذئاب على من لا كلابَ له وتتقي مربض المستأسِدِ الضاري"

(الدميري ٣٦٠).

عبر صفحات سيرة مصير الفرد/الأمة تخرج إلينا هذه الذئاب المتربصة بنا من ممارساتنا الحياتية الاستهلاكية وأنماط فكرنا التبعي وانكبابنا على أغراضنا المعاشية، فتُكتب من ثَمَّ سيرتنا بأقلام ليست لنا، وتخرج مشوهة لا تحمل ملامح حياتنا وحياة آبائنا وإنما تنذر بميلاد أجيال من أبنائنا لا سيرة لهم إلا إطار التبعية والانقياد. أفضل السير الذاتية هي تلك التي تسعى لحث القارئ على المشاركة في الحدث لكي لا يقتصر دوره على المراقبة. لا تتطور تلك السير تطوراً تقليدياً متخذة من "الكان ياما كانا" بداية لها منذ ميلاد الراوي وحتى بلوغه مرحلة النضج وجني الثمار. بل هي سعي سردي بديل يحدد رؤى الراوي والعبء (التاريخ) الذي ينوء به لكي نحمله معه لا عنه. يمضي بنا المسيري عبر الكلمة والصورة والطرفة والحقيقة والمعرفة مقترباً من هدفه: وعي المواطن العربي. لذلك يضع بين يدي هذا المواطن العشرات من أوراق سيرته غير الذاتية غير الموضوعية ليبلغنا خريطته المعرفية للخروج من الغابة السوداء، أو شهادة موقعة لنماذج إدراكية متعددة يحدد من خلالها موقفه من الثقافة باعتبارها مجموعة من القيم الحياتية التي تمس الفرد والأمة، يؤرخ بها تاريخاً كاد أن يطمس بعد أن تحول شاهدوه إلى ضحايا أو "مشروع" ضحايا. وحتى لا يأكلنا الذئب، أو يخيفنا "رأس الذئب المقطوع"، ونصبح جزءاً من الماضي، كان لابد للمسيري أن يحكي قصته للأجيال لكيلا تظل القصة مجهولة. إذن بيدي لا بيد هوراشيو يحكي هاملت - المثقف المعياري- وقائع ما حدث على المستويين الخاص/العام ولا يكتفي بـ "كلمات، كلمات، كلمات"، وإنما ينتقل في التوقيت السليم إلى مستوى الأفعال دون أن يتسبب بتردده وصمته في مذبحة يسقط فيها الضحايا وينهار من جرائها كيان الأمة.

يرصد عبد الوهاب المسيري في كتابه **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** "جرثومة التفكيك داخل المشروع التحديثي" من واقع رؤيته لحداثة عالم الذئاب الداروينية، وهو "عالم حركة وتطور وصراع"(٤٨). لم يشأ إيسوب أن ينقض ذئبه على الحمل الرضيع دون مقدمات؛ لذلك اتهمه بإهانته في العام الماضي حتى ولو لم يكن قد ولد بعد، ثم اتهمه بالرعي في مرجه، فرد الحمل بأنه لم يتذوق الحشائش الخضراء بعد، فاتهمه بدوره بالشرب من بئره وهو الذي لم يشرب الماء بعد، ولبنُ أمه مايزال طعامه وشرابه. فما كان من الذئب إلا أن التهمه رغم قوة دفاعه إذ إنه لا يقوى على الصمود من دون تناول وجبة العشاء بريئاً كان الحمل أم مذنباً!! في هذا السياق يقدم لنا المسيري رؤيته لنمط العلاقات في الحياة الثقافية بمفهومها الوافي الشامل كتفاعل بين الذئاب والحملان أو النظام والفرد، ولهذا يطرح لنا المسيري فكرة "الواقع هو حلبة صراع للجميع ضد الجميع" في تفسيره لمقولة الفيلسوف توماس هوبز أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان Homo Homini Lupus Est " / Man is Wolf to Man ومن ثمَّ يولد نظام عالمي جديد يعترض عليه المسيري وينتقد آلياته: "أنا كثوري وكمسلم أؤمن بالمثاليات...إن الإنسان غير الواقعي هو الذي يقبل النظام العالمي الجديد والشرور.." (المسيري "حوار" ١٥) يخرج هذا النظام من ظلمة الغابة إلى شوارع المدينة المشمسة، ومن أسر الحكايا ليجتاح عالمنا على مستوى واقعي، لا فرق الآن بين ذئاب وحملان الغابة والمدينة، الزوجان لابد لهما من مواجهة آليات التعامل مع السوق والسلع والتفاوض وشهوة/ قيود المِلكية.

تتشابه الذئاب وقيم الحداثة الداروينية، وينمو الجرو ليصبح ذئباً وينضم إلى القطيع. لذلك "نرفض الحداثة الداروينية، وعلينا توليد حداثة إسلامية إنسانية" (المسيري "ضحايا الحداثة الغربية" ١٠) يكون فيها الفرد إنساناً وليس صياداً خبيراً متمرساً ومفترساً يقترب بهدوء وحذر من

الضحية (الحمل/ أخيه الإنسان) ثم ينقض فجأة. يخرج إلى الصيد لكي يَقتل لا لكي يلهو. سريع وماهر يجري عكس اتجاه الريح حتى لا تشم الفريسة رائحته. لا يوجد وقت محدد له للخروج للصيد، ولا يسلم من شراسته المريض أو المسن من الفرائس. خجول ومنعزل في الواقع ولكنه شرس ومفترس في الحكايا يأتي يذأل في مشيته (المشية الخفيفة). يختبىء في ظلمة الغابة منتظراً ذوات الرداء الأحمر في الحكاية، منزو ومرتحل هرباً من الضجة التي تحدثها ذوات الرداء الأحمر في الواقع. يختلط الواقع بالحكايا. تختلف ألوان عيون الذئب من الذهبي والبرتقالي إلى اللون الأخضر. أرجله طويلة وأقدامه كبيرة وقوية، ورأسه عريض وذيله طويل كثيف الشعر وفكاه قويان وأسنانه كبيرة وحادة، بصره حاد وحاستا شمه وسمعه خارقتان، تتوالى حكايا الذئاب ولا تنتهي، فهناك مصير الذئب الذي تنكر في ثياب الحمل فذبحه الراعي ذات مساء ليلتهمه على مائدة العشاء مع أسرته. عاشق الليالي المقمرة، الذي يكره أن يخرج يصيد وحيداً. يتشابه الذئب مع قيم الحداثة الغربية في استراتيجية الصيد القائمة على الغدر فهو لا يتوانى عن التهام أخيه الذئب في القطيع إذا ما أحس ضعفه أو جرحه، كما هي في وصف الدميري: "فإن أدمى الإنسان واحداً منها وثب الباقون على المدمى فمزقوه وتركوا الإنسان" (٣٦١). أما العواء بطبقات مختلفة بين القطعان فهو وسيلتها إلى التواصل للاتفاق على استراتيجية الانقضاض على الفريسة. وهو "أكثر الحيوان عواء" وقوة في حاسة الشم "وأكثر ما يتعرض للغنم في الصبح" (الدميري ٣٦١) حيث لا يتوقع الرعاة منه الهجوم. تتظاهر جماعات الذئاب الأسرية بالتآخي والمساواة وعندما تقترب منها يتبين لك سيطرة نظام المسيطر والتابع على تكوينها الاجتماعي. تهوى القيام بمطاردة الفريسة حتى ينهكها الإرهاق والتعب والكر والفر وعندما توشك الفريسة على السقوط تقوم ذئاب القطيع بمهاجمتها والتهامها.

وبرغم الهجوم الضاري من قطيع الحداثة الإبادية وفلسفة الاستيطان والإمبريالية الثقافية في العصر الحديث والحضارات الوثنية لابد من ترميم الحصون المدمرة، لكي لا تلتهم الذئاب مثقفينا ويضيع المشروع الحضاري العربي المتكامل الذي يخطط له ويصوغه عبد الوهاب المسيري. وحده وبعيداً عن المؤسسات الرسمية العاجزة، وفقط من خلال أعماله وفي مقدمتها سيرته التي أطلق عليها ذاتية غير موضوعية، يطرح تجربة أدبية جديدة على فن السيرة الذاتية، لا تقدم فيها الذات سيرتها وإنما سيرة أمتها وهي الأهم، وبعيداً عن الخاص والحميم ولكن قريباً جداً من مخزون التجارب الفكرية والثقافية والأخلاقية، بغرض تقديم التحليل الدقيق لنسجية "المنجز الثقافي" (المسيري "الذئاب")، متشابهاً في ذلك مع حكاية الرجل الذي حوصر بين الذئب والثعبان إذ كان يسير في الطريق فظهر أمامه ذئب فصعد شجرة فوجد ثعباناً نائماً عليها ففكر "إنني إذا ما صرخت من هنا استيقظت هذه الفتنة (الثعبان) من النوم وأدركني، وإذا ما نزلت فليس لدي قدرة على مقاومة الذئب. فبحمد الله شجرة الإيمان قوية، (ومن ثم) أعلق يدي بغصن التوكل وأقطف فاكهة القناعة منها وأعيش." (مرزبان ٣٥٥) فأتى فلاح "في يده العصا التي تحطم رأس الثعابين السامة والذئاب الضخمة" (مرزبان ٣٥٥). من هنا نخلص إلى إعلاء عبد الوهاب المسيري لقيمة المقاومة بالفكر والإيمان وتحقيق الفرد لما تعجز عن تحقيقه الأنظمة الرسمية بسبب فساد نظر من أسند إليه النظر في ذلك، وجهله بسياسة الأمور" (المقريزي ١٣٥)[١].

---

(١) من الأمثلة الأدبية البارزة التي ترصد المواجهة الرمزية بين الفرد والفساد التي تنتهي بانتصار الفرد قصة "الأم والوحش" للأديب يوسف الشاروني. عاشت أم سيد بعد تلك المواجهة لتروي قصتها مع الوحش فتصبح بذلك علامة على إرادة الإنسان وصموده. دافعت أم سيد عن سيد رغم نهش الذئب لجسدها. تغلبت عليه وعاشت بأصابعها المبتورة شاهدة على "قصة معركتها وانتصارها على الوحش" (الشاروني ١٦).

ذئاب الحداثة:

"هاجمتني ثلاثة ذئاب شرسة (هكذا أسميها) ظلت تنهشني بعض الوقت: ذئب الثروة، وذئب الشهرة والذئب الهيجلي المعلوماتي." (المسيري، رحلتي الفكرية ١٦٧)

كان الأول ذئباً "براني ومادي" انصب همه في "توظيف المال بدلاً من أن يوظفني" (المسيري، رحلتي الفكرية ١٦٨). تمكن المسيري من ترويض وتدجين الذئب لعدم وجود نزعات استهلاكية في تكوينه. لكنه عانى من ملاحقة "«حمل» الإحساس بالذنب من الثروة" له (المسيري، رحلتي الفكرية ١٧٠). أما الذئب الثاني فهو أقل شراسة ولكن "ذئب الشهرة داخلي كان منتشياً، نائماً سكراناً من النشوة." (المسيري، رحلتي الفكرية ١٧١) يرى المسيري أن الشهرة حماية ولكن وفقاً لشروطه هو "وهكذا صرعت ذئب الشهرة داخلي، وقبلت أن أعيش بعيداً عن الأضواء، خاصة حين بدأت في كتابة الموسوعة بما كانت تتطلبه من عزلة شبه كاملة أحياناً." (المسيري، رحلتي الفكرية ١٧٢)

أما الذئب الثالث فهو ذئب خاص جداً وجواني "يعبر عن نفسه في الرغبة العارمة في أن أكتب كتاباً نظرياً، إطاره النظري واسع وشامل للغاية ولكنه في الوقت نفسه يتعامل مع أكبر قدرٍ ممكن من المعلومات والتفاصيل، إن لم يكن كلها. أي إنني كنت أطمع في كتابة عمل يصل إلى أعلى مستويات التعميم والتجريد والشمول، وفي الوقت نفسه تصل إلى أقصى درجات التخصيص والدقة." (المسيري، رحلتي الفكرية ١٧٢) بدأ ذلك الذئب في التربص بالمسيري في مكتبة البلدية بدمنهور عندما قرر المسيري: "أن أعرف كل ما خطته البشرية" (المسيري، رحلتي الفكرية ١٧٢). لا يكتفي هذا الذئب بالتهام ضحاياه فهو يجمدهم بنظراته ويشل حركتهم قبل الانقضاض عليهم: "صرع هذا الذئب مجموعة من أعز

أصدقائي أمام ناظري، مات بعضهم دون أن ينبس ببنت شفة، رغبة منه في أن يحقق هذه الصيغة المستحيلة: عمل نظري شامل مجرد ينتظم المعلومات الممكنة كلها." (المسيري، رحلتي الفكرية ١٧٣) يحذر المسيري من خطورة أن تتسع الرؤى إلى ما لا نهاية فيلتهم الذئب الباحث ويحبسه حياً في بطنه المتكور: "والمصير هو الفشل النبيل والصمت الدائم." (المسيري، رحلتي الفكرية ١٧٣) النهاية - أو البداية السعيدة- تكمن في إعلان المسيري: "ولكن المهم أنني روضت الذئب الهيجلي، والنزعة النيتشوية الفاوستية: أن أجوب كل الآفاق وأن أجرب التجارب كلها وأن أجاوز الحدود كلها، وبدلا من ذلك، قبلت الحدود الإنسانية واحتمالات الانتصار والانكسار." (المسيري، رحلتي الفكرية ١٧٥) وهكذا برغم تربص الذئب بمفكرنا العربي فقد تمكن المفكر من صيده وترويضه ثم ذبحه تماماً بعد ذلك وسلخ جلده للاحتفاظ به تذكاراً.

تغير ذئاب المسيري جلدها وتختلف في مظهرها عن ذئاب الحكايا فهي تروج لمبدأ اللذة دون السعادة و"تحقيق الفردوس الأرضي «الآن وهنا» بإشباع رغبات البشر كلها، ذلك إن استسلم الناس لها وأسلموا لها القياد" (المسيري، الفردوس الأرضي ٩). ومن ثم يتحقق "تحويل العالم إلى مستهلكين" (المسيري "ضحايا الحداثة الغربية" ١٠) على أيدي الذين "يصنعون الإنسان نفساً على هواهم: نفس معبأة في ربطة أنيقة، كأية سلعة أخرى من السلع التي يصنعونها ويبيعونها!" (بهاء الدين ٩٧) وهكذا يتزايد معدل الاستهلاك والتلوث البيئي، ويتم تسليع الإنسان عن طريق التلقي السلبي. حتى الثقافة تسلع وتوجه الآن لتحجيم الإنسان وليس لتحريره، حتى يقع في أسر رغباته ونزواته وممتلكاته وطموحاته: "فالإنسان الذي يهرب من معرفة قانون الضرورة والذي يرفض فكرة الحدود التاريخية ليمرح في فردوس اللاحدود سينتهي به الأمر في عالم

الصدفة العبثي الذي لا يحكمه قانون - والجحيم هو الصدفة والعبث- تماماً مثل إنسان داروين الذي تأكله الذئاب من الحيوانات الطبيعية أو من البشر الطبيعيين." (المسيري، الفردوس الأرضي ١٢)

لا تخرج الذئاب للصيد فرادى، ذلك هو قطيع الذئاب الجديدة التي يحذرنا منها المفكر العربي عبد الوهاب المسيري، بل ويدعونا مراراً للخروج لصيدها معه فهي ليست ذئاباً عادية مثل تلك التي تعيش بالغابات أو تسكن الحكايات ذات الرؤوس الضخمة والأنياب الحادة والآذان الكبيرة التي لا تخطئها عين، بل هي ذئاب ماهرة في إتقان لعبة التمدين الزائفة، تتفوق على ذئب ذات الرداء الأحمر المتنكر الذي رقد في سرير جدتها وارتدى نظارتها الطبية وغطاء شعرها وقميص نومها، وبالرغم من تنكره هزم في الحدوتة ومُثل به وأصبح أضحوكة وعبرة لكل ذئاب الحكايا. الذئاب الآن تكاد تكون آدمية الملامح، تخفي وراء أقنعتها ابتسامة الأنياب الحادة وداخل قفازاتها المخملية مخالب كالنصال. هي ذئاب أنيقة، تتعطر وتتجمل، تصبغ فراءها وترتدي عدسات ملونة، وتتحول في مسوحها وترطن بألف لسان وتتقن فن الإتيكيت، وترى في صورتها الجديدة new look نوعاً من المهارة والإلمام بفن العلاقات المعاصرة.

يزداد هذا القطيع من الذئاب الشرسة اقتراباً منا، ووراء كل شجرة يتخفى ذئب ينتظر إشارة الهجوم علينا نحن الفرائس، نلمح بينها متربصاً بنا ذئب تنميط العالم، وذئب تجريد الحياة من مضمونها الديني، وذئب تحويل الإنسان إلى بروتين محض (جسده لا روحه هو مركز عالمه). لا ينتهي هذا القطيع من الذئاب بل هو في تكاثر متنام.. فهناك أيضاً ذئب بداية المتعة الذي يمشي بحذاء ذئب نهاية التاريخ، وذئب سقوط المرجعيات، وذئب الحداثة، وذئب الاستهانة بالمخزون الحضاري لأي

أمة، وذئب تدنيس وتمييع الهوية، وذئب الاستهلاكية الوثنية، وذئب الهرولة، وذئب الإمبريالية العسكرية والثقافية، وذئب الرفاهية، وذئب العنصرية، وذئب تسليع الإنسان، وذئب الدعاية والإعلان، وذئب برامج التليفزيون الواقعي Reality TV، وغيرها من أفراد القطيع الذي لا ينتهي... ورغم هذا كله فعلى ساق كل شجرة كبيرة يعلق لنا د. المسيري لافتة "احذر: أمامك ذئب في الطريق"، بل ويهب كل منا حصته من السلاح والذخيرة (المعرفة) ثم يتقدم صفوفنا.

يبدأ المسيري مشروعه الحضاري العربي بتعرية أسس المشروع الحضاري الغربي: "شكل من أشكال جهنم وتسمى الاستهلاكية العالمية global consumerism" (المسيري، دراسات معرفية ٤٣). يتدرج هذا الذئب في اختيار ضحاياه من أبناء مجتمعه في العالم الأول ثم يتحول إلى العالم الثاني والثالث.. إلخ: "فالاستهلاكية توسعية تماماً مثل الإمبريالية، إذ إنها تحول الإنسان ذاته إلى سوق بلا قرار يمكن أن تلقي فيه بالسلع، وكلما زادت عجلة الإنتاج في الدوران وقف الإنسان، لا في مركز الكون كما هو الحال مع الفلسفات الإنسانية، وإنما مثل الثقوب السوداء في الفضاء التي تمتص كل شيء وينعدم فيها المكان والزمان." (المسيري، دراسات معرفية ٤٣) وفي تلك العوالم كلها يتحول الفرد إلى ضحية للذئاب التي يسمح لها قبل الانقضاض على الفريسة العبث بالنفس البشرية وتحويلها إلى بالون مطاطي قابل للتمدد والانفجار وبالطبع لا مصير لما تبقى من هذه "المادة الاستعمالية" سوى سلة المهملات!!

بديهي أن "مرض أمريكة الآن هو التخمة وليس ضعف التغذية!" (بهاء الدين ١١) لذا يتمثل المشروع الحضاري الغربي في تكوين ونشر قيم المجتمع الاستهلاكي consumerist society المتمثلة في "محاولة تحقيق الحلم الأمريكي: بيت وزوجة وسيارة وطفلان وكلب ومستوى

معيشي مرتفع ومستوى أعلى من الملل واللامعنى واللامعيارية، أو محاولة جاهدة للوصول إلى المعنى عن طريق الانتظام في كنيسة أو عبادة جديدة أو الاستماع إلى الموسيقا الكلاسيك وزيارة المتاحف وتذوق أفخر الأطعمة." (المسيري، رحلتي الفكرية ١٦٥) يقع المواطن الغربي كفريسة سهلة في شباك دفع أقساط المنزل والسيارة والتعليم. يتباهى بأنه يرفل في وهم الحرية بينما تتسرب الأوامر إلى داخل الإنسان من خلال ثقوب التربية غير السوية والإيمان الضعيف والثقافة الاستهلاكية إذ إن "الإمبريالية النفسية لا تغزو الإنسان من الخارج وحسب، بل تغزوه وتقمع إنسانيته من الداخل." (المسيري، رحلتي الفكرية ٢٥٥)

يضطلع فن الإعلان بالدور الرئيس في التآمر على المواطن الغربي وتغيير مجموعة القيم في الاهتمام بثقافة الدعاية دون جودة المنتج، والتآمر على سيكولوجية المواطن وتوازنه النفسي: "إذن لابد من إثارة سخط المواطن على ما لديه." (بهاء الدين ٨٦) فيبدأ في تغيير الملبس والمسكن والمركب (العربة) وربما الزوجة أيضاً. تنتابه هلاوس "الهستيرية الاستهلاكية المعادية للعقل وللسعادة الإنسانية" نظراً "لأن المستهلك لو تشبع بالسلع وشبع منها فإنه قد يفيق وقد يبدأ في التساؤل عن السعادة والحياة والروح، وهذا ما لا يمكن للرأسمالية الأمريكية تحمله." (المسيري، الفردوس الأرضي ٦٥) ومن هنا يقع المواطن الغربي في أسر شراك الإعلان" وفي حالة غيبوبة إنسانية كاملة فإنها تطلق عليه سيلاً من الإعلانات التلفزيونية الرائعة (والإعلانات التجارية هي بالفعل أروع ما يذيع التلفزيون الأمريكي)." (المسيري، الفردوس الأرضي ٦٥)

هكذا تتحول الإعلانات إلى بديل عصري للفن مثلما قدر للأسرة النووية أن تحل محل الأسرة الممتدة وأن تحل رسائل الهاتف النقّال القصيرة والبريد الإلكتروني محل فن المراسلات كدليل على "تآكل رقعة

الحياة الخاصة ومزيد من توظيفها وحوسلتها." (المسيري، رحلتي الفكرية ٢١٠) وبدلاً من الاتصال والتواصل الإنساني المباشر يحرص الإنسان فقط على "أداء الواجب" إذ إن: "الرسالة المكتوبة على البطاقة عادة ما تكون مطبوعة، بمعنى أنها ليست رسالة شخصية تعبر عن علاقة خاصة وإنما هي أقرب إلى التقرير العائلي العاطفي." (المسيري، الفردوس الأرضي ٣١) يقول المسيري: "أصبت بالغثيان" إذ يخبره صديقه، في رسالة مطبوعة، "(ويخبر مائة شخص آخر) أنه وزوجته وأولاده يرفلون في حلل السعادة وأنهم يخصونني بالسلام!" (المسيري، الفردوس الأرضي ٣١) مع توحش تلك النزعة الفردية للاستقلال بداية من سنوات المراهقة إلى منتصف العمر يلقي المواطن الغربي مصيراً بائساً: "لتنظر إلى التلفزيون بقية أيامك الأرضية (لقد تحقق الفردوس الذي هو في صميمه جهنم السوداء)." (المسيري، الفردوس الأرضي ٣١)، وبذلك يكون قد تنقل من مركز رعاية نهارية إلى منزل بالتقسيط إلى دار للمسنين. ليعيش المواطن المسكين، فاقد الرؤية فاقد الأهلية، أسير مجموعة من الأساطير العصرية الزائفة.

يرصد المسيري ظاهرة "حضارة معادية للحضارة" (المسيري، رحلتي الفكرية ٢٥٧) هدفها تنميط الإنسان "فالعقد الاجتماعي الذي يستند إليه المجتمع الأمريكي ينطلق من فكرة الفرد المطلق، ومصدر الشرعية للنظام السياسي والاجتماعي هو تحقيق الرفاهية الاستهلاكية للمواطن، والفلسفة السائدة هي البراجماتية التي لا تتساءل عن الكليات والماهيات." (المسيري، رحلتي الفكرية ٢٦١) هنا يبدأ دور "تجار السخط" (بهاء الدين ٨٦) و"خبراء «الإقناع الخفي»" (بهاء الدين ٩٧) في التسلل إلى العقل الباطن وتخدير ضمير الإنسان ووعيه وإرادته واستغلال مخاوفه وضعفه ونقائصه. فمن الواضح "إنك لا تبيع السلعة نفسها فقط.. ولكنك تبيع المعنى الذي يرتبط بها في ذهن المشتري" (بهاء الدين ٩٢) ومنها بيع

الإحساس بالأمن وبالأهمية وبالخصوبة وبالحب وبالقوة وبالخلود وبالمتعة الحسية. (بهاء الدين ٩٢-٩٥) ومن ثم يضمحل الاعتزازبالقومية وبالتراث والثقافة والفكر أمام الزهو بعبارة "صنع في الخارج"، ويتحول دليل الجودة إلى تحفيز للرغبة في الملكية الخاصة ونقد الاشتراكية والتأميم وتشجيع الخصخصة أو الملكية الخاصة للفرد.

هكذا تجسد ذئاب الحداثة الاستهلاكية مشاكل مفهوم الحضارة الحديثة. فليحيا الاستهلاك ولتمت الثورات وليعش التناحر والتنافس لا التراحم والتعاون. وهكذا يتجسد رد الفعل البشري في الردة واليأس والقهر بدلاً من "تذوق العواطف الجميلة والأشياء الجميلة" (بهاء الدين ١٥٢). ووفقاً لقانون الغابة السوداء لابد من إعلاء الشهوة فوق الرومانسية[١]، والاهتمام بالفرد كطاقة منتجة لمجتمع وليست رصيداً عاطفياً وفكرياً وروحانياً. فالفرد لا يعدو كونه شريحة لحم شهية لذئاب القطيع. والدليل على ذلك الاهتمام بتوعية الفتيات المراهقات باستخدام وسائل منع الحمل المختلفة؛ لكيلا يمنعهن الحمل غير الشرعي من إتمام دراساتهن دون الاهتمام بنشر الفضيلة ونبذ العلاقات غير المشروعة وتجنب المشاكل المجتمعية والنفسية المترتبة على تزايد الأطفال غير الشرعيين من تداخل أنساب وانهيار لدور الأسرة وللروابط الإنسانية. ومن ثم فـ"إن الحداثة مرتبطة بالإمبريالية التي تهدف لتحويل العالم إلى مادة

---

(١) مسؤولية المجتمع وحمل المراهقات في بريطانية ومنهن جيني ذات الاثني عشر عاماً التي تقدمت بشكوى للشرطة ضد خمسة أشخاص تتراوح أعمارهم بين ستة عشر وستة وعشرين لإخضاعهم لفحص الحامض النووي DNA لتحديد هوية والد جنينها. هؤلاء الفتيات هن بنات لأمهات غير متزوجات أو هجرهن أزواجهن، أسهمت التربية الجنسية المزعومة في تفاقم مشكلتهن إذ إن الهدف منها هو توعية المراهقين إلى تأخير الممارسات غير المشروعة وليس نشر الفضيلة واحترام الجسد. ("تحقيقات" ٧٧-٧٨)

يوظفها القوي لصالحه، ومن ثمَّ تحولت الحداثة إلى داروينية ممقوتة." (المسيري "ضحايا الحداثة الغربية" ١٠) ومن هنا يستبدل بالجميل والقيم القبيح والتافه. إن الدور الذي يضطلع به المسيري في مجتمعنا المعاصر هو إضافة حقيقية وعملية لمشروع كاتبنا أحمد بهاء الدين الذي شهد استبدال قيم "دراسة السوق" (بهاء الدين ١٧)[١] بقيم تنمية الذائقة النقدية، والحس الجمالي، فهي (دراسة السوق) الأهم الآن والأكثر فاعلية والأوفر ربحاً، ومن ثمَّ تؤدي إلى الإسراف في التنافس على الإنسان السلعة/ الزبون/ الناخب. وبحسابات السوق ودراساته من الأفضل أن يظل الإنسان مجموعة من الغرائز لا المبادئ.

يفرض التسلع commodification والتشيؤ reification قيمهما في العالم الذي يتحول إلى سوق حيث المبدأ الأساس فيه هو البيع والشراء وقانون العرض والطلب (المسيري دراسات معرفية ٦٥)، ومن ثم يتحول الروحاني إلى جماد والفاعل إلى مفعول به، ويستسلم البشر للعلاقات أحادية البعد ونمط الاختزال في كل شيء والتوثن ونزع القداسة وإسقاط السمات الشخصية ومن ثمَّ استسلام الإنسان لفشل مشروعه الخاص أو العام (المسيري، دراسات معرفية ٦٦-٦٧). من هنا يقدم المسيري أطروحة "الاستهلاكية أو (الإمبريالية النفسية)" (المسيري، دراسات معرفية ٤٤ ورحلتي الفكرية ١٨٩) التي يتماشى معها اعتبار البشر "مادة نزعت عنها القداسة تصلح للطاحونة التي تدور والتي لا تبقي ولا تذر، كلهم مادة خام محايدة صالحة" (المسيري، دراسات معرفية ٤٤). وهكذا

(١) نرى أن عبد الوهاب المسيري يحمل مشعل أحمد بهاء الدين الفكري في اهتمامه بقضايانا العاصرة والإسرائيليات والثقافة بمفهومها الشامل الوافي وهو دليل على ثراء الأرض المصرية الطيبة التي ما زالت تنجب مزيداً من الأبناء العظماء الأوفياء.

يبقى الإنسان متمركزاً حول ذاته، يتملكه السعار الاستهلاكي، وتنعدم في حياته أي نقطة ثبات واحدة[1]. يسيطر ذئب شهوة الملكية على "مجتمعات اللاوعي." (المسيري "ضحايا الحداثة الغربية" ١٠) وتتحول الغزارة إلى إهدار، ويصبح الزائف أكثر واقعية من الحقيقي، ويتحول العالم إلى سجن تعلق عليه لافتة ممنوع الخروج: "فالاستهلاكية (وصورة الإنسان الاستهلاكي التي تروج لها من خلال الإعلانات التليفزيونية وأفلام السينما) تحدد للفرد كل شيء ولا تتركه يحلم أحلاماً خاصة، ولا أن يسلك سلوكاً خاصاً." (المسيري، رحلتي الفكرية ٢١١) ينحصر دور الفرد في الاستسلام لقوالب وأنماط تفرض عليه عن طريق سيطرة عقل الآخر على غريزته، حتى على المستوى القومي تتنافس الشركات متعددة الجنسيات في نهب العالم الثالث وتتحكم في تشكيل مبادىء حياة المواطنين فيه فينطلق ذئب العنصرية والجهل بالعالم الثالث ملتهماً المواطنين العزل.

وبالرغم من سيطرة قانون "السوق" فإن إصرار المسيري على الترويج لقيم الجمال الحقيقية هو نضال وجهاد في المقام الأول، مثلما يتجلى في تقديمه لحقيقة العمارة كفن ثقافي عندما يصف المسيري الحوائط المنقوشة الجميلة في شقة الأسرة بدمنهور وشباك غرفة نومه الملون ذي الزجاج المعشق ومشربيته الشهيرة في شقة مصرالجديدة. يتعمق إحساس المسيري بفن العمارة وأبعاده الجمالية والثقافية متنقلاً في حياته بين الآرت نوفو Art Nouveau بجماله الطبيعي المتحرر والآرديكو Art Deco بطرازه المتناسق المستقيم، والكولونيالي Colonial الدال على "قوة الإمبراطورية وهيبة الحضارة الغربية" (المسيري، رحلتي الفكرية ٢٢)، والعربي التراثي الممثل الشرعي والحقيقي لحضارتنا.

---

(١) سبب رئيس في انتشار إدمان الحبوب مثل البروزاك والفياجرا.

مثلما ينفرنا المسيري من مظاهر القبح نراه حريصاً على أن يدلنا على مواطن الجمال، وفي براعم المشمش البيضاء التي يشبهها بالثلج يجد السحر كله. لذلك يداوم على زيارة قرية العمار بجوار القاهرة وقضاء يوم بكامله تحت هذه الأشجار منتشياً بحوار البراعم وأوراقها الخضراء مع النسيم، لاحظ أن موسم المشمش في مصر قصير الأجل كأنه يمثل في قِصره ندرة الفرص الحقيقية المتاحة أمام الإنسان للاستمتاع بالحياة. في هذا المكان "المقدس" يقول المسيري: "أتذوق طعم الأبدية، ولو للحظات!" (رحلتي الفكرية ٢٣) فمن منا سمع عن قرية العمار وعلم بوجود هذا الجمال الطبيعي داخل المحروسة وحاول أن "يتذوق طعم الأبدية"؟

يحرص المسيري على تذكير الإنسان بنصفه العلوي بالرغم من أن مأساة الرغد والكثرة في المجتمع الغربي تحيط المواطن الغربي بقيم التملك السفلي التي تهاجم بضراوة العالم العربي، وتسهم في بروز ظاهرة/ فضيلة التسوق، ورواج الدعاية والإعلان كنشاط إنساني بارز.. طقوس وثنية لديانة جديدة رائجة في المجتمعات الحديثة. وفي حقيقة الأمر فإن الإبداع في هذه المجتمعات هو إعادة تدوير للحقائق والمفاهيم وتقليد للثقافات القديمة أو استغلال لثقافات العالم الثالث. هكذا يرسم المسيري خارطة غابة الثقافة العالمية الجديدة بآليات حداثتها المادية الغريزية القبيحة التي لا يتحكم في توصيف مفهومها كبار الفلاسفة والمفكرين والمبدعين والفنانين وإنما العسكريون والساسة ورجال المال والأعمال والصناعة وأشباه المثقفين وأثمان الفنانين. تتباين النصوص الثقافية والممارسات ذات الدلالات في بساطتها وتعقيدها من البيتلز إلى بيتهوفن، ومشاهدة فيديو كليب لروبي أو هيفاء على شاشة التليفزيون وقضاء الإجازة والاحتفال بالعيد، إلى الذهاب إلى الأوبرا لسماع بافاروتي أو مشاهدة باليه كارمن.

تختل منظومة القيم الثقافية وتبرز سيطرة القيم الاستهلاكية والانتهازية والسطحية على الممارسات الثقافية، وتحويل الثقافة إلى سلعة استهلاكية مثلها مثل الإنسان لكي تنهار مملكة الإنسان ولا يصبح لله خليفة عليها: "فباسم من سنطالب المواطن الذي يعيش في حواسه الخمس أن يمتنع عن الاستهلاك: باسم الأجيال المقبلة، أم الأخلاق الحميدة، أم القيم المطلقة؟" (المسيري، رحلتي الفكرية ٢٦١). والدليل على هذا أن ديزني لاند هي المدينة الفاضلة، و"النموذج المثالي لنظم التقليد simulation المتداخلة كلها." (بُدريار Baudrillard 405) في إطار التخيلات phantasmagoria تتجسد ديزني لاند كمدينة المجتمع الاستهلاكي الفاضلة، التي سبق أن حذرنا المسيري من عواقب السعي إليها والعيش فيها، فهي عالم طفولي مجمد مليء بالمباهج، يستبدل بعالم حقيقي ليخفي وراءه حقيقة أنه "لم يعد الأمر تمثيلاً زائفاً للواقع بقدر ما هو إخفاء حقيقة أن الواقع لم يعد واقعاً." (بُدريار Baudrillard 406) ومن هذا المنطلق تصبح برامج تلفزيون الواقع أكثر رواجاً "ومن ثم تنتج الهيستيريا المميزة لزمننا: هيستيريا الإنتاج وإعادة إنتاج الواقع." (بُدريار Baudrillard410) على أن: "الذي ينشده المجتمع من خلال الإنتاج والمغالاة في الإنتاج هو استعادة الحقيقي الذي فر منه" فما جدوى العيش في واقع "خال من المعنى والسحر" (بُدريار Baudrillard410).

وعلى النقيض من سعار الاستهلاكية الحداثية يذكرنا المسيري بأننا أطفالاً مصريين كنا إذا رأينا قطعة خبز في عرض الطريق التقطناها وقبلناها ثم نضعها بجوار الحائط حتى لا يطأها أحد بقدمه. يربط المسيري بين هذا الطقس القديم الذي يدل على "صون النعمة" واكتشاف خبرة التدوير Recycling في مجتمع دمنهور التقليدي. (المسيري رحلتي الفكرية ٢٣) يسهب المسيري في "تطرف" خبرات والدته في تدوير الأشياء، ووالدة

المسيري نموذج يمثل الأم المصرية المعيارية التي تحتفظ بكل شيء في البيت وتحوله من فضلات إلى كنوز إلى يوم مماتها، "ولم يكن الهدف هو التوفير، إذ لم يكن هناك توفير في العملية وإنما هو الالتزام بالتدوير، فكل شيء نعمة من الله سبحانه وتعالى." (المسيري، رحلتي الفكرية ٢٤)[١].

يقدم لنا المسيري نموذج المقاومة بالكتابة بحثاً عن الزمن المفقود من خلال "مجموعة من القيم الأخلاقية والمعرفية والجمالية نؤمن بها جميعاً، لا فرق في ذلك بين الغني والفقير أو بين الكبير والصغير. لم يكن هناك رداء شبابي أو أغان شبابية أو أماكن يرتادها الشباب وحدهم، فالأجيال كلها كانت متقاربة." (المسيري رحلتي الفكرية ٢٨) من هنا يتصدى المسيري لكشف مظاهر النفاق والنزوع إلى اطلاق الأحكام والتبعية للغرب في المجتمع البرجوازي الاستهلاكي. ومن المنطلق التدويري نفسه يطرح المسيري فكرة "الجريمة المنظمة التي تسمى أعياد الميلاد (أهم الطقوس العلمانية في مجتمعنا) " (رحلتي الفكرية ٢٥)، ففي طفولته لم يكن يحصل إلا على لعبة واحدة كل عام أو بضعة أعوام ومن ثَمَّ تزداد قيمتها. أما الآن فإن أعياد الميلاد تتحول إلى نوع من الابتزاز الاجتماعي عندما لا يتوقف سيل تبادل الهدايا البلاستيكية الرخيصة بين الأصدقاء بوحي من طقوس استهلاكية وثنية تؤشر بقوة إلى ما يصفه هو بـ "التدهور الجيلي" (رحلتي الفكرية ٢٥)[٢].

---

(١) تطرح الأمثلة التي يذكرها المسيري للتدليل على خبرات والدته التدويرية في إشعال "لمبة البابور" وأكل أجزاء الدجاج مبدأ التنمية المستدامة الذي يقدم الآن كبديل للحد من استهلاك موارد الكرة الأرضية. وفي المقابل بحسبة بسيطة يتصور المسيري طفلاً يحضر خمسة وعشرين عيد ميلاد لزملاء فصله ومن ثَمَّ يشتري لهم خمساً وعشرين لعبة، وفي المقابل يتلقى خمسٌ وعشرين لعبة في عيد ميلاده!! (المسيري رحلتي الفكرية ٢٥)

(٢) وبرغم ذلك فإن انصراف حفيد المسيري عن "بحر البلاستيك" وإقباله علي

أفراح هذا الزمان - مثلاً - لحظات غير إنسانية تتعمد تجاهل إنسانيتنا المشتركة. (المسيري رحلتي الفكرية ٣١) تتسع فيها الهوة بين الطبقات وتتعمق الحدود الاجتماعية مع استيراد الزهور واللحوم والجمبري والكافيار اللازمة للبوفيه المفتوح - فاضح السلوك الاجتماعي- والتعاقد مع مصمم الكوشة ومخطط الزواج Wedding Planner والدي جي وغيرها من لوازم "الوجاهة الاجتماعية" التي تؤكد "الرغبة في المتعة في حد ذاتها من دون أي هدف أخلاقي أو عملي." (المسيري، رحلتي الفكرية ٣٢-٣٣) وكذلك من معالم المشروع الحضاري تحذير المسيري من زحف "عمليات التغريب" وتشويه "إنسانيتنا المشتركة" حتى في أغاني الأطفال[1] وألعابهم الجماعية ومدارس الإرساليات والمدارس الأجنبية لنصل ولا فخر إلى النتيجة الحتمية: طفل يجيد لغة أجنبية أكثر مما يجيد لغة بلده ولا يعرف رفيقاً للعب سوى جهاز الكومبيوتر.

يعي المسيري أن "الشعب المصري يعاني من الحداثة الغربية لأنها سلبته أدبياته وجماله الموروث، " (المسيري "ضحايا الحداثة الغربية" ١٠) فيحاول إنقاذ ما يمكن إنقاذه من ميزات الشخصية المصرية. فمجال فن النكتة والقافية هو نسيج مرتبط "بصميم الإنسان المصري" (المسيري، رحلتي الفكرية ٤٢) يعكس سرعة البديهة والفكاهة المصرية الخالصة. ولهذا يحذر المسيري من اندثار هذه الفنون المصرية التي تنتمي إلى

= الأراجوز الخشب "يعني أن الدنيا بخير، وأن النفس البشرية قادرة على المقاومة وأن الفطرة الإنسانية، في نهاية الأمر، ورغم كل شيء، سليمة." (المسيري رحلتي الفكرية ٢٥)

(١) من أمتع اللحظات في رحلة المسيري الفكرية وأكثرها دلالة على إخلاصه لثقافة الوطن ذكره لأناشيد طفولته كما شرح: "وسأورد النشيد التالي حتى لا يختفي مثل آلاف الأناشيد الأخرى التي طواها النسيان لأنه لم يسجلها أحد." (المسيري رحلتي الفكرية ٣٨).

"الثقافة التقليدية الشفوية" و"الخطاب الحضاري" (المسيري، رحلتي الفكرية ٤٢). فانقراضها يعني انقراض الشخصية المصرية المقاومة للمحن بالبديهة والفكاهة، وتحولها إلى حفريات متحجرة .fossils لفظ "إشمعني" في قافية أولاد البلد على سبيل المثال هو لفظ احتجاج لا يقنع بأي رد بل ويتحول مع المتحدث إلى مبادرة فكهة في شكل سؤال مباغت للخصم في تلك المباراة اللفظية. ومن الأمثلة التي يسوقها المسيري كدليل على مقاومة ابن البلد المصري بالفكاهة استخدامه هو شخصياً لما أسماه "سلاح الفكاهة" (المسيري، رحلتي الفكرية ٤٣) مع الحارس المسائي ليزيل الحاجز الذي يمنعه من المرور مع أسرته والعودة إلى المنزل بعبارات مثل: "نحن الشعب المصري، نريد العبور" و"افتح يا سمسم" واللافت للأمر هو تجاوب الحارس - ممثل السلطة- متوسط التعليم محدود الثقافة من خلال رده: "ادخل يا سمسم." (المسيري، رحلتي الفكرية ٤٣).

تتناقض منظومة القيم الأخلاقية التقليدية تناقضاً واضحاً يتجلى في السلوك الإنساني مما يتطلب تدخل مثقفي ومفكري هذه الأمة، ومن ثَمَّ فإن محاولات المسيري لا تتوقف ولا حدود لها مع تنوع المنابر والقنوات، إذ تتعدد كذلك إضاءاته الفكرية في مناحي مختلفة فنراه يناقش قضايا عديدة متنوعة مثل قواعد المرور وأصول المساومة والموت والأطباء والمرض والزواج وبابا نويل والصهيونية والإرهاب والعولمة والعلمنة وعلم النكات، والاحتفال بالألفية ونهاية التاريخ والسوبرماركت والكريسماس والفيديو كليب والهامبرجر، وفلسفة ما بعد الحداثة وكوميديا السياسة المعاصرة وفوازير رمضان ونظرية الرقص الأفقي، والقلب الكاروهات والفارق بين "كدهه" لسعاد حسني و"كده" لروبي وعلاقتهما بدور المرأة المتأرجح بين الفاعل والمفعول به وغيرها من مؤشرات إلغاء الإنسان لإرادته وتلقيه لمؤشرات خارجية يهم بسلبيته في الانصباع لها لتشكل أخلاقياته وتوجه سلوكياته!!

ذئب التليفزيون هو ذلك "الوحش المخيف" بكتيريُّ الانتشار (المسيري، رحلتي الفكرية ٣٥)، المتلاعب بالعقول وبالمصائر وبالهويات: "إن الشعب الأمريكي ليس لديه عقيدة في أي شيء ويأتيه اليقين من التليفزيون لذلك تستطيع السلطة الحاكمة هناك السيطرة على هذا الشعب بالإعلام، ومن ثمَّ تتخذ قراراتها الاحتلالية نحو العالمين العربي والإسلامي بسهولة لأنها غيبت الذاكرة." (المسيري "ضحايا الحداثة الغربية" ١٠)[١] تروج هذه البرامج لازدواج المعايير ومفهوم أن آخر صيحة وزيادة الاستهلاك هي القيمة الأعلى والأبقى، ويتحول النمط الطبيعي المتاح إلى نمط فائق غير متاح مثل كون الزوجة هي مارلين مونرو والزوج هو مارلون براندو. ومن ثمَّ يواكب هذا النمط الفكري سلوكٌ استهلاكي يتمثل في "استهلاك الأمريكان لمستحضرات التجميل" (المسيري الفردوس الأرضي ١٣٥) وإقبالهم على شد الوجه وتكبير وتصغير الصدر وحقن الشفاه وشفط الدهون، إذ إن الهدف أن يكون الإنسان مثيراً وليس حسن المظهر وهو ما يروج لـ"مبدأ اللذة النفعي" (المسيري الفردوس الأرضي ١٤٣). ومن هنا فإن "التليفزيون الأمريكي يغذي السعار الجنسي، لأنه يؤدي إلى السعار الاستهلاكي، وهم يرون أن الجنس مثل الطعام، ومن ثمَّ ينظر إليه نظرة مادية وهذا نتاج للعلمانية التي فصلت بين الدين والدولة فأدت للفوضى الأخلاقية." (المسيري "ضحايا الحداثة الغربية" ١٠) ومن ثمَّ فإن الصورة تمثل ذئباً كبيراً ومجموعة من

---

(١) تليفزيون الواقع هو "أبانا الذي على الشاشات"، التي امتد تأثيرها إلى متابعة المواطن العربي عبر الفضائيات لسلسلة من البرامج التلفزيونية الأمريكية التي تروج لقيم السعادة الزائفة المبنية على الربح السريع وهيستيريا الاستهلاك والجمال الخارجي:

The Swan, The Bachelor, Total Makeover, Joe Millionaire, American Idol, The Biggest Loser. I saw what you ate last summer

جرائه: التليفزيون الأمريكي والسعار الجنسي، والسعار الاستهلاكي والفوضى الأخلاقية.

الأمر المؤسف هو كون برامجنا على الفضائيات العربية تقليداً ممجوجاً لبرامج البطة القبيحة، والأخ الأكبر، وستار أكاديمي، مع تزايد الهوس ذاته بالتصويت ومقياس المشاهدة[١]، وهي حرب من نوع آخر بين أبناء القبيلة الواحدة لا هدف لها سوى تفريقهم تحت رايات وهمية للتصويت للمشارك المصري أو "غريمه" (!!) الأردني. نلمس في هذه الظاهرة مؤشراً خطيراً على تراجع الكلمة في مواجهة الصورة، والفكر في مواجهة الغريزة، والعقل في مواجهة الجسد، ومن ثَمَّ كما حذرنا الدكتور المسيري، من اعتبار الإنسان مادة استعمالية وليس نفساً وروحاً وضميراً[٢]. كما نلمس لهاثاً وراء التفوق والمعيارية والكمال والرغبة في سحق الآخر وتعميق الفوارق بين الطبقات وتأليه مظهر الفرد لا جوهره[٣]. يواكب هذا السلوك مع تراجع الإنسان إنسانياً وفكرياً وثقافياً وتنازله عن الكثير من رصيد إنسانيته حتى لم يعد لديه سوى جسده الذي استُعمِر

---

(١) يتمثل ذلك الهوس في "الأوديمات" ونسبة المشاهدة والهيت باريد والتوب تشارت وأفضل المبيعات والمركز الأول في شباك التذاكر ومعايير الجودة والاعتماد والأيزو... الخ، وبذلك تسيطر "العقلية الأوديماتية" (نسبة إلى بيير بورديو) على سلوك الإنسان.

(٢) في عرض الفرق بين مجتمع التراحم ومجتمع التعاقد حيث سمعة المركز الطبي أهم من حياة المريض يورد المسيري حكاية د. فرانكنستاين الذي يقول عنه المسيري: إنه "حولني إلى موضوع ومادة استعمالية" (المسيري رحلتي الفكرية ١٠٦).

(٣) حفل البرنامج الذي وضعته الإدارة الأمريكية لزيارة خروشوف لها بمقابلات مع الساسة ورجال الأعمال والمال والصناعة، وزيارة المصانع الكبرى وخلا من مقابلة المفكرين والمبدعين والفنانين وزيارة المتاحف والمكتبات والجامعات. (بهاء الدين ١٩)

ونهشته الذئاب. ومن هنا يتعين على الإنسان أن يعي أن الاختيار ليس بين أن يأكله الذئب أو يتذأب!! فقد تغير شكل الحروب ولم يعد "الحديد يصطدم بالحديد"، كذلك لم يعد على الشاة أن تتقبل مقولة الذئب: "من حقك أن تختار كيف ألتهمك!" بما تحمله من تقديس لمفهوم القوة وتحقير للضعف وترويج لخدعة "ديمقراطية" الغابة السوداء.

يعيد نموذج عبد الوهاب المسيري بكتاباته إلى الساحة دور المثقف المهموم بقضايا أمته ومآل مصيرها، فهو المثقف القيم على ذاكرة الوعي الذي يروج لقيم التراحم لا التعاقد في العلاقات الإنسانية وحب الإنسانية ومبادئها الحقة. نستطيع أن نرى العالم من منظور عبد الوهاب المسيري حيث يقترب جند المسلمين حاملين بيارق ورايات النصر التي "ترتفع شامخة يا دار السلام" (المسيري "أغاني عثمانية" أغاني الخبرة ٦٥). نحقق مشروعه/نا الحضاري القومي، ونقف كالبنيان المرصوص نحول دون التنكيل بمثقفينا والتمثيل بثقافتنا. يسترجع المسيري "سر الإنسان" (المسيري "اللحظة الأخيرة" أغاني الخبرة ١٢٥) ويثبت أن المثقف له الكلمة الأخيرة دائماً. من هنا نقرأ نموذج د. عبد الوهاب المسيري المعرفي كمفكر عربى مسلم يحمل قلباً "لا يسأم الطيران والتحليق" (المسيري "أغنية الوصول" أغاني الخبرة ٦٢) يسعى ويحفزنا معه إلى التشبث بالوعي من أجل تغيير مصير الأمة. فهو المؤول للنصوص الأدبية والتاريخية الذي يتجاوزها إلى النص الأكبر.. العالم.

لذلك مع كل ما تقدم لنا من علم وعمل المسيري وبالتحديد ما يمثل "البذور والجذور والثمار" التي نمت لتكون واحتنا الفيحاء في مواجهة الغابة السوداء المتنامية، نستطيع أن نقول: هذا الفارس العربي يستحق منا كل احترام وتقدير. إذ يمسك "الكون في راحته" ويدخل "في قلب النواة والأسرار!" (المسيري "الاحتراق" أغاني الخبرة ١١٥) فيصل إلى حقيقة

أن "كل ما صادف القلب من غم أو فرح فهو وجد.. والوجد مكاشفات من الحق." (الحفني ٢٥٦) وبرغم إبادة الشعوب واستهلاك موارد الكرة الأرضية والمحاولات الإمبريالية، ومحاولات تهميش الإنسان، فإنه يتعين على إنسان هذا الزمان أن يفعل ويتفاعل ولا يُفعل به لكيلا يفقد قدرته : ذاته (المسيري، رحلتي الفكرية ١٥١).

وليقف الإنسان مثل الشاعر الذي كان وثنياً ثم أصبح مؤمناً ليناجي ربه :

وثنياً كنت

أما اليوم..

فسأقف يا ربي عند عتباتك خاشعاً

أحمل غصن صفاء المودة

وأنتظر مشيئتك

أن تهطل رحمتك

فيكلل قطر الندى الزهر.

(المسيري، "الاحتراق" أغاني الخبرة ٥-١١٦).

المراجع العربية

- أحمد بهاء الدين. **أفكار معاصرة**. القاهرة: الهلال. ١٩٧٠.
- بيدبا الفيلسوف. **كليلة ودمنة**. ترجمة عبد الله بن المقفع. القاهرة: كتاب الشعب، ١٩٦٨.
- "تحقيقات". **سيدتي**. العدد ١٣١٥. السبت ٢٠ مايو ٢٠٠٦. ٧٦ - ٧٨.
- عبد المنعم الحفني. **المعجم الصوفي**. القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩٧.
- فاروق خورشيد. **أديب الأسطورة عند العرب: جذور التفكير وأصالة الإبداع**. الكويت: عالم المعرفة. ٢٠٠٢.
- كمال الدين الدميري. **حياة الحيوان الكبرى**. بيروت: دار الفكر. المجلد الأول.
- يوسف الشاروني. **الأم والوحش**. القاهرة: دار ماجد، ١٩٨٢.
- ويليام، شكسبير. **المآسي الكبرى**. "هاملت". ترجمة جبرا إبراهيم جبرا. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠. ٥ - ٢١٦.
- مرزبان بن رستم بن شروين. **قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان**. ترجمة يوسف عبد الفتاح فرج. القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ٢١٢، ٢٠٠٠.
- عبد الوهاب المسيري. **الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ١٩٧٩.
- "حوار". حمدان العاصي. **المشاهد السياسي**. العدد ٤٤، ١٢ - ١٨ يناير ١٩٩٧، ١٣ - ١٥.

- "د. عبد الوهاب المسيري يواجه الذئاب من فوق سرير المرض: ملامح المشروع الحضاري العربي تتشكل الآن". حوار مع السيد رشاد. **الأهرام العربي**. ١٩ يناير ٢٠٠٢. العدد ٢٥٢. شبكة الإنترنت، ١٦ نوفمبر ٢٠٠٦.

http://arabi.ahram. org.eg/Arabi/Ahram/Search/getpage.asp?-Page Type = NORN&CVPa th = %2Farabi%2Fah-ram%2F2002%2F19%2Fcult2%2Ehtm&CWord = %DA%C8%CF%C7%E1%E6%E5%C7%C8 + C7%E1%E3%-D3%ED%D1%ED ADSLUser = 1&un = &pw > 16thNov.2006.

- رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمار. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥.

- أغاني الخبرة والحيرة والبراءة: سيرة شعرية شبه ذاتية موضوعية. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥.

- "كنت ماركسياً فكرهت أمريكة.." حوار مع أميرة حمدي. **المجلة**. العدد ١٣٠٨. ٦/ ١٢/ ٢٠٠٥. ٦٠ - ٦١.

- دراسات معرفية في الحداثة الغربية. القاهرة: الشروق الدولية. ٢٠٠٦.

- "مشروعي البديل". حوار مع هاني نسيرة. المنتدى الثقافي: الشرق الأوسط. العدد ١٠٠٥٣، الأربعاء ٢٦/ ٤/ ٢٠٠٦. ٣.

- "٥ ملايين إنسان ضحايا الحداثة الغربية". ندوة قصر الفنون عرض يوسف الغزالي. **الوفد**. العدد ٦١٣١. ٢٤/ ١٠/ ٢٠٠٦. ١٠.

- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي. **إغاثة الأمة بكشف الغمة**. مقدمة سعيد عبد الفتاح عاشور. القاهرة: الهلال، ١٩٩٠.

المراجع الأجنبية

Baudrillard, Jean. "Simulacra and Simulations." Modern Criticsm and Theory: A Reader. David. Lodge. Harlow: Longman, 2000. 403 - 412.

Biedermann, Hans. Dictionary of Symbolism: Cultural Icons and the Meanings Behind Them. Trans. James Hulbert. New York: Facts on File, 1992.

Eco, Umberto. The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts. Bloomington: Indiana. University Press, 1984.

Grimm, Brothers. Tales of the Brothers Grimm. Ed. Clarissa Pinkola Estes. New York: Book - of - the - Month-Club, 1999.

المسيري..

فيلسوف المفكرين والبسطاء

فؤاد السعيد❖

لماذا لم يظهر بيننا نحن العربَ فيلسوف معاصر؟ وهل كتب علينا أن يظل مفكرونا مجرد نقلة أو شارحين لمتون الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة؟ ولماذا لا يتجرأ مفكرونا على التفلسف المباشر إزاء مشكلات حياتنا العربية وظواهرها العديدة التي أصبحت تصدمنا وتفاجئنا كل يوم بجديد؟ لماذا يفضلون مواجهتها من وراء حجب كثيفة من النظريات والمناهج والمفاهيم الغربية (والغريبة) عن واقع ثقافتنا وخبراتنا الاجتماعية والحضارية الخاصة؟

أسئلة عديدة لا يمل الناقد للفكر العربي المعاصر من تكرارها، وهي أسئلة مناسبة تماماً مدخلاً لمحاولة تحديد القيمة الحقيقية لمفكرنا العربي الدكتور عبد الوهاب المسيري، الذي توهج فكره وحقق درجة غير مسبوقة من الذيوع والانتشار خلال العقد الأخير بين قاعدة واسعة من المثقفين والقراء العرب، تجاوزت المعايير المتعارف عليها بالنسبة إلى مفكرينا الكبار، خاصة ذوي الأفكار الفلسفية والنظرية التي عادة ما تستعصي على القارئ العادي وعلى المثقف أيضاً في كثير من الأحيان.

❖ باحث المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية - القاهرة.

من منظور التقويم التاريخي، يمكن القول: إن المسيري قد وصل بحركة تحرر الفكر العربي المعاصر من سطوة الفكر الغربي عليه إلى ذروتها بعد عقود من الانبهار بالإنجاز الحضاري والتنظيمي والفكري للحضارة الغربية الحديثة؛ فعلى الرغم من صعود مفهوم الاستقلال السياسي عن الاستعمار الغربي مع ظهور حركات التحرر الوطني والقومي في عالمنا العربي في منتصف القرن الماضي إلا أن التبعية الفكرية ظلت حاضرة لدى الاشتراكيين أو الليبراليين سواء بسواء، كما ظلت التبعية حاضرة أيضاً في أنماط الحياة الاجتماعية التي طبعت المدينة العربية بالطموح نحو نموذج المدينة والحياة الأوربيين. وعلى المستوى الفكري ظلت النظريات والمناهج الغربية هي المنهلَ الوحيد لمفكرينا طوال عقود عديدة ، وكأنه لا توجد في العالم كله سوى حضارة واحدة هي الحضارة الغربية دون غيرها؛ وفي هذا المناخ بدت أمتنا العربية صفحةً بيضاءَ ينبغي تسويدها بمداد الغرب وحده.

وإلى جانب حالة المد الديني التي عمت المنطقة بعد نكسة يونيو ١٩٦٧م والتي عبرت عن الرغبة في التمسك بآخر معاقل الهوية، وبعيداً عن نزعات الرفض المطلق لكل ما هو غربي، بدأت إرهاصات نوع جديد من الفكر العربي المستوعب للإنجاز العلمي الغربي ولكن الناقد له في الوقت ذاته، وربما يمكن القول: إن هذا التيار الجديد قد بدأ مع نهاية السبعينات من القرن الماضي وتجسد إنجاز في مفكرين جدد لهم قدم راسخة في الفكر الغربي الحديث وقدم أخرى في خصوصية التراث العربي الإسلامي، ونجحوا حقّاً في كسر تلك الازدواجية القديمة التي قسمت النخبة العربية بين إسلاميين تقليديين منقطعين عن أصول الحضارة الحديثة، ورجال ثقافة من حملة الفكر الغربي المنقطعين بدورهم عن خصوصية تراثهم الحضاري بشكل كامل.

تدريجياً تجسدت هذه الحركة الفكرية الناهضة تحت شعارات فكرية متعددة من قبيل "نحو علم اجتماع عربي" أو "أسلمة المعرفة" (الغربية)... إلخ، ويمكن القول: إن الدكتور عبد الوهاب المسيري كان دائماً في القلب من هذه الحركة الفكرية الجديدة الخلاّقة، بل كان الفارسَ المبرز فيها ، والعنصرَ الحافِزَ لأفكار أعضائها بجرأته الاستثنائية في رفض طريق الفهم والتحليل الغربية التي فشلت مرة تلو أخرى في تشخيص مشكلات واقعنا وظواهره، كما امتلك الشجاعة الفكرية على تكثيف خبراته المعرفية والفكرية التي تراكمت عبر سنوات من أجل صياغة أطر تفسيرية ومنهجيات جديدة وتطبيقها لفهم عديد من الظواهر الاجتماعية العربية وغير العربية، كان أشهرها - وربما ليس أهمها - منهجيته الجديدة في دراسة الظاهرة الصهيونية التي كشف خلالها كيف أن اليهود في أنحاء العالم كانوا جماعاتٍ وظيفية كان منها خصوصياتها التاريخية والثقافية والاجتماعية داخل المجتمعات التي عاشوا فيها، وأنهم لم يكونوا أبداً جماعة واحدة متحدة الهوية كما يصر قادة الحركة الصهيونية على تصويرهم.

عبر سنوات طويلة من التأمل والحوار مع رفاق تلك الحركة الفكرية الواسعة، تراكمت لدى المسيري خبرات مكنته - بشكل استثنائي - من صياغة شبكة من المفاهيم التي شكلت معاً أطراً تفسيرية جديدة قادرة على فهم الحضارة الغربية الحديثة ذاتها - باعتبارها أبرز منجز حضاري معاصر - ولكن بشكل نقدي، وهو ما كان يمثل المرحلة التمهيدية الضرورية لأي إبداع فكري عربي ذاتي مستقل.

تمكن المسيري عبر هذا الإطار التفسيري الجديد من توجيه أهم نقد معرفي - وليس سياسياً فقط - لما كان يسمى "بالعلم الغربي" فرده إلى حدوده الطبيعية باعتباره وليدَ خصوصية ومحدودية خبرة أوربة، التي هي

مجرد شبه جزيرة صغيرة في الطرف الشمالي الغربي لقارة آسية العريقة بتعبير المفكر الفرنسي روجيه جارودي الأستاذ الأوربي في ذات المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها المسيري، ومن ثمَّ لم يعد العلم الغربي هو " العلم " بألف ولام التعريف، فالحضارات الأخرى في العالم - خاصة الكبيرة منها كالحضارة العربية والإسلامية والحضارتين الصينية والهندية... إلخ لها أيضاً خبراتها الخاصة ومنظوماتها الفكرية والعقائدية القادرة على توليد رؤاها الخاصة في العلوم الطبيعية والإنسانية كافة.

وترتب على ذلك أن المفاهيم الأساسية التي قامت عليها الخبرة الغربية الحديثة والمعاصرة كالحداثة والتطور والتقدم.. لم يعد ينظر إليها باعتبارها نماذج مثالية مطلقة ينبغي على الحضارات والمجتمعات كافة احتذاءها وتكرارها ، بل إن مثل هذه المفاهيم تتضمن في جزء منها ما يعرف بالمشترك الإنساني العالمي ، كما تتضمن أيضاً جزءاً يعبر عن الخصوصية الحضارية لكل مجتمع، ومن ثمَّ فهناك حداثات عديدة ممكنة - لا حداثة واحدة - أو لنقل أنماطاً عديدة للحداثة وطرقاً متباينة للتطور والتقدم.

ويلفت النظر في هذا الإنجاز للمسيري ومدرسته الفكرية - وبحكم كونه إنجازاً معرفياً - أنه لم يكن مجرد موقف سياسي إيديولوجي معاد ومناهض للغرب برمته ولفكره على وجه التعميم، بل كان نقداً - أكثر منه نقضاً - للأسس المعرفية التي قامت عليها منظومة القيم الأساسية لحضارة الغرب، كما كان نقداً مسؤولاً مستوعباً لكل ما هو إيجابي إنساني في مسار هذه التجربة الحضارية القريبة منا والمؤثرة فينا، مع توجه صارم لهضم هذه القيم الإيجابية وإعادة صياغتها وتمثلها بحيث يصبح دمجها في منظومة قيمنا ورؤيتنا الكلية للوجود أمراً طبيعياً لا مقحماً ولا هادماً للأسس التي تميز حضارتنا العربية الإسلامية.

أما القيمة الثانية لعبد الوهاب المسيري في نظرنا ، فتتمثل في تمسكه بدوره مثقفاً عضوياً ملتزماً بإحداث تأثير ملموس في وعي مجتمعه ، وهو ما تجسد في وجود أكثر من مستوى للكتابة عنده ، المستوى الأول هو مستوى الكتابة الفلسفية والنظرية المجردة عالية المستوى، وهو المستوى الموجه للنخبة من المفكرين والمثقفين المتخصصين، أما المستوى الثاني فتمثله مجموعة كبيرة من المقالات والأحاديث الصحفية والتلفزيونية ذات المستوى الوسيط والتي يستهدف فيها المسيري الجمهور العادي من القراء والمستمعين والمشاهدين، ولعل ما يلفت النظر حقاً هو أن التبسيط عند المسيري إنما يتعلق باللغة وطريقة التناول دون أدنى تنازل عن طرح المفاهيم الفلسفية والتحليلية كافة التي تمثل جوهر الإطار التفسيري الذي يحرص على أن يصل إلى أكبر قطاع من القراء.. فكيف تمكن من حل هذه المعضلة أو المفارقة بين ضرورة تبسيط اللغة مع صعوبة وتعقيد المفاهيم؟!!

ينتهج المسيري هنا مدخلاً مشابهاً لما نجده عن فيلسوف الحياة اليومية الإنجليزي جورج إدوارد مور، إذ يبدأ دائماً من التقاط حدث أو واقعة أو مشهد ثم يبدأ مع القارئ رحلة تحليله وفهمه، تفسيره من خلال ربطه بالإطار التفسيري وشبكة المفاهيم الأساسية الخاصة به. ولكن أحداث ووقائع ومشاهد الحياة اليومية لا تتساوى في قيمتها وقدرتها التفسيرية عند المسيري ، ولكن بعضاً منها يملك هذه الخاصة الفريدة، وهي ما يطلق عليه " المواقف النماذجية " أي التي يكشف تحليلها عن منطق النموذج الحاكم للحياة في إطار سياق اجتماعي وحضاري معين سواء كانت الحضارة الغربية أو العربية الإسلامية أو غيرها، وتعبر المقدرة على التقاط هذه المواقف التي تبدو للآخرين مواقف عادية لا دلالة ولا مغزى لها - عن أحد جوانب تفرد المسيري وعبقريته.

ولنوضح للقارئ هذه المنهجية المبتكرة في التحليل، نشير إلى عديد من مقالات المسيري، كالتي يحاول أن يفسر للقارئ فيها بعض الأسس المعرفية التي يقوم عليها نموذج الحضارة الغربية الاستهلاكية على سبيل المثال، فلا يدخل إلى مثل هذا الموضوع الفلسفي الجاف والمعقد مباشرة بل يبدأ مثلاً بذلك الموقف الذي صادفه خلال زيارته لموسكو قبيل البيروسترويكا ، حين لاحظ تجمهر الناس حول فتاة عادية لمجرد أنها كانت ترتدي - في واقعة استثنائية آنذاك - بنطلون جينز أزرق أمريكياً أصلياً، وهي اللحظة التي كشفت له عن مدى انبهار شعوب أوربة الشرقية بفكرة " الحلم الرأسمالي الاستهلاكي. ثم ينطلق المسيري في التحليل الثقافي " للجينز " باعتباره منتجاً عملياً " محايداً ثقافياً " إذ يفتقر إلى أي رموز ثقافية تخص شعباً بعينه على خلاف الساري الهندي أو الكومينو الياباني أو الجلباب العربي أو المغربي مثلاً؛ ولذلك فإن الجينز يصلح لكل الشعوب.. ولكن بشرط أن ينسوا تاريخهم وخصوصيتهم الثقافية تدريجياً، ولا ينسى المسيري أن يلفت نظر القارئ كيف أن الشركات المنتجة لهذا البنطلون المتطابق الشكل دون أدنى فارق يذكر بين واحد آخر، تحرص أشد الحرص على إبراز اختلاف ظاهري واحد هو ماركة البنطلون التي تحدد وحدها السعر - رغم تساوي النوعية في معظم الأحيان - كما تحدد في الوقت ذاته المكانة الاجتماعية للشخص، فالشركات عن طريق هذا الرمز أو الماركة تبيع للناس المكانة في التراتب الاجتماعي قبل أن تبيع السلعة ذاتها.

وفي مقال آخر يتساءل المسيري كيف أصبح الإنسان يتقبل فكرة أن يتحول (وهو الإنسان ذو الكرامة) إلى مجرد سطح أو لافتة متحركة تعرض إعلاناً كبيراً ظاهراً على " التي شيرت " الذي يلبسه.. لم يكن من المتصور أن يقبل الناس بذلك إلا بعد مرحلة تاريخية طويلة فقدوا خلالها

عادة النظر لذواتهم كجوهر إنساني له تاريخ وثقافة ومنظومة قيم وهوية وكرامة.. وهو ما يفسر لنا لماذا يعتبر كبار السن ارتداءهم لمثل هذه الملابس ضرباً من ضروب المستحيل .

ولكن المسيري لم يكتف بذلك المستوى الوسيط للكتابة، بل انطلق خلال السنوات الأخيرة نحو مستوى ثالث أكثر صعوبة وهو ما يتمثل في إبداع عدد من المجموعات القصصية للأطفال والنشء. وفي دراسة سابقة لكاتب هذه السطور لاحظ وجود حالة من التوازي بين عديد من المفاهيم المعرفية والفلسفية الواردة في الجزء الأول النظري من موسوعة المسيري وبين الأفكار الواردة في قصصه للأطفال، حيث تمت صياغة هذه المفاهيم في صورة حكايات يصل مغزاها للطفل ويدعم لديه مفهوماً أو قيمة معينة مثل مفهوم الإنسان الحقيقي الذي لا يقبل أن يصبح مجرد متلق سلبي لما حوله من وقائع ومعلومات، بل يعمل على ربطها معاً وصولاً إلى " البحث عن المعنى " الكلي للوجود وهو ما لا يتحقق للإنسان إلا بربط ما هو دنيوي جزئي بما هو سماوي إلهي ، وعلى عكس النصيحة التقليدية التي كان جيلنا يقرؤها : "نم مبكراً واستيقظ مبكراً " فإن من يعانون الشغف الليلي في حكايات المسيري هم أطفال إيجابيون مبدعون أخلاقيون، إنهم بشر بالمعنى الحقيقي للكلمة يجسدون الجوهر الحقيقي للمشروع الفكري لعبد الوهاب المسيري الذي قد يجسده هذا الجيل الجديد يوماً ما.

الطفل الجميل المشاغب

ورحلته الفكرية

د.محمد عفيفي❖

لا أدري ما هو سر الابتسامة التي صحبتني طيلة قراءة "ذكريات" المسيري، ربما لأني تخيلت المسيري في صورة "الطفل الجميل المشاغب" في كل صفحة من صفحات رحلته الفكرية، هذه الرحلة التي جاوزت السبعمائة صفحة. وتأكد ليّ هذا الإحساس عندما تذكرت لقاء صحفياً للمسيري في إحدى الفضائيات، عندما سأله المحاور عن أمريكة وسياسة "الشرق الأوسط الجديد"، فضحك المسيري، وقفز من داخله "الطفل الجميل المشاغب" قائلاً قصدك "الشرق الأوسط اللذيذ"، ولم يفهم المذيع وتجهم، فضحك المسيري مرةً أخرى مُفسرًا أنا أُطلق عليه كذلك، لأن مشروع الشرق الأوسط الجديد، مشروع لالتهام أمريكة للمنطقة، إنه "تورتة" لذيذة لأمريكة. ولم يفهم المحاور، أو قُل لم يكن يتمتع بداخله بشخصية "الطفل الجميل المشاغب".

هذا الطفل هو أروع ما في المسيري، إنه "يلهو" بالألعاب، التي هي في الحقيقة النظريات أو المقولات الثابتة، "التافهة" أو حتى "الرجال"

❖ أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر ورئيس مخبر الدراسات التاريخية، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

المنفوخون في السترة والبنطلون كما يقول صلاح شاهين، إن الطفل المسيري يهوى اللعب بهذه الأشياء التي يرى أنها تافهة، ليكسر هذه اللعب، من وجهة نظر الطفل، أما من وجهة نظر المفكر فإنه يحطم "الأوثان" الفكرية. نجد ذلك واضحاً على طول رحلة المسيري، فعندما يتحدث عن أطروحته العلمية "رسالة الدكتوراه" يقول:

"وقد خلصت من مقارنتي بين الشاعرين إلى أن وولت ويتمان، الذي يسمونه في الولايات المتحدة "شاعر الديمقراطية الأمريكية" هو في واقع الأمر شاعر الشمولية والفاشية وموت التاريخ والإنسان" ص ٤١١.

ويحطم المسيري أيضًا "الوثن الشيوعي" مع زيارته إلى موسكو في عام **١٩٨٢** إذ يقول:

لعله من الأدق القول: إن الاتحاد السوفيتي كان قد انهار تماماً، وكان الجسد الميت يقف دون حياة، ولم يبق سوى جورباتشوف ليقيم مراسم الدفن، ويلتسين ليزيد الخصخصة وليعيد دفن رفات القيصر" ص **٤١٩**.

ويلعب الطفل الجميل "المشاغب" مرةً أخرى مع العلمانية الشاملة وأيضاً مع العلمانيين ليحطم "ألعاباً" تافهة أو "أوثاناً" بالية:

"وفي ندوة بعنوان سقوط العلمانية، قدمت هذه الرؤية الجديدة للعلمانية الشاملة، فجاءني البروفسور جون كين الأستاذ بجامعة وستمنستر ومنظم الندوة، ومن أهم أعماله سيرة توم بين المُفكر الإنجليزي الأمريكي العلماني، وقال لي: إنه بعد هذا التعريف للعلمانية لم يعد يستطيع النوم! وضحكنا معاً، إذ يبدو أنه كان يفكر ملياً من قبل، وكان بحثي هو **القشة** التي قصمت ظهر بعيره العلماني" ص **٣٩٣**.

ويلهو أيضاً الطفل مع "الكبار" من المفكرين، ففي نقاشات حادة مع البرج العاجي لكبار المفكرين في الأهرام، يذكر المسيري الانقسامات

الحادة بين هؤلاء الكبار حول مقولات تقليدية مثل "هل الغرب بالفعل متقدم؟ وبأي معنى هو متقدم" وأيضاً قضية " القيمة وعلاقتها بالتقدم". ويذكر المسيري ردود الأفعال المتباينة قائلاً:

"انقسم الحاضرون إلى جناحين، أزعُم أنه بسبب بعض الأسئلة والإشكالات التي طرحتها - لاحظ روح الطفل الجميل المشاغب هنا - جناح يضم الدكتور زكي نجيب محمود والدكتور محمود فوزي، أظهر تعاطفًا واضحًا مع تساؤلاتي، وجناح آخر يضم الأستاذ توفيق الحكيم والدكتور حسين فوزي والدكتور لويس عوض، رفض ما أُثير من تساؤلات، لأن المسألة بالنسبة لهم كانت محسومة تمامًا، وقد تنبأ الدكتور لويس عوض بنهايتي ووقوعي في براثن الرجعية، وقال ستكون زعيمًا لليمين الذكي" ص٤٤٥.

ويطرح الطفل الجميل المشاغب إشكالية التحيز، ليعالج به قضايا قد تبدو بسيطة، ولكنها في الحقيقة في غاية العمق، هذا التحيز الذي يُطلِق عليه "الأبله". ففي معالجته لقضية العامية والفصحى، التي قد يراها البعض، إشكالية "بورجوازية" وسفسطة لا طائل منها، وينحاز فيها البعض إلى التطور الطبيعي للأشياء، بالانتهاء إلى العامية، يرد المسيري على كل ذلك قائلاً:

"ومن التحيزات البلهاء الأخرى ضد الذات التي بدأت تدخل في حياتنا التحيز للعامية ضد الفصحى، وهو تحيز أبله لأن من يروجون له، من قبيل عبادة السهل البراجماتية، لا يدركون دلالة تحيزهم ولا تضميناته الفلسفية والاجتماعية الواقعية".

ويحطم المسيري المقولات البلهاء تحطيمًا شديدًا إذ يرى أن هذا هو المقدمة الطبيعية لـ "التطبيع الحقيقي لإسرائيل"، لأنه بإسقاط الفصحى نُسقط ذاكرتنا، وتاريخنا، ومن ثمَّ نسهل على إسرائيل الاندماج مع دول

المنطقة، هذه الدول التي تصبح بلا تاريخ، أو لها تاريخ وهمي "مفبرك" على حد تعبيره. ويلهو المسيري بهؤلاء "المفكرين" المنفوخين في "السترة والبنطلون" قائلاً:

"هم لا يعرفون أيضًا أنه من دون الفصحى ستنقطع صلتنا بتراثنا الفلسفي والفكري والأدبي والاجتماعي والعلمي والديني، وسيصبح تراثنا لا يتجاوز إسماعيل ياسين وشكوكو، رغم شغفي بهما، فكثيرًا ما أدخلا الفرح على قلبي في طفولتي وصباي - من جديد روح الطفل الجميل المشاغب - إلا أنه لا يمكن مقارنتهما بامرئ القيس والمتنبي وابن سينا والغزالي والبارودي مثلاً" ص ٤٤٤.

إن أكبر مظاهر روح الطفل الجميل المشاغب تتبدى في أهم إنجازات المسيري "الموسوعة"، سواء في تحدي الظروف غير المواتية لإصدارها على الصعيد المادي، من حيث الإمكانيات المالية، أو حتى المناخ الزمني المصاحب لإنجاز الموسوعة، حيث دعاوى السلام والتطبيع، أو حتى خروج المسيري على تخصصه الدقيق "الأدب الإنجليزي" إلى مجالات موسوعية أخرى.

ويلهو المسيري "الطفل المشاغب" أيضًا مع قارئه، ويُدخله في لعبته الجميلة وخاصة عندما يطرح تساؤل طفل "بريء" على قارئه حول "تصنيف" رحلته الفكرية:

"لا أدري هل هذه السيرة غير الذاتية غير الموضوعية، نوع أدبي جديد، أو نوع أدبي قديم، أو نوع أدبي قديم/ جديد، أو خليط من أنواع أدبية وغير أدبية؟" ويُدخل الطفل قارئه معه في لعبته قائلاً: "فلنترك هذا للقراء والنقاد".ص ١٢

إن المسيري في الواقع يرفض التصنيفات الجاهزة المقولبة، والأفكار المُعلبة، ولكنه يلهو معها ليخرج بالجديد.

الطفل هنا يرفض مقولات ثابتة راسخة عمّا يسميه البعض "الفضاء" الخاص، و "الفضاء" العام، يحطم الطفل في ذكرياته ذلك كله قائلاً: "سيرة إنسان يلتقي في فضاء حياته الخاص بالعام، ولهذا لا أذكر القضايا الفكرية المجردة وحسب، وإنما أشفعها دائمًا بأحداث من حياتي". ص

ويصل الطفل إلى قمة متعته و"شغبه" عندما يخرج على الأوثان كلها قائلاً: "من هنا أيضًا نجد أن الرحلة لا تتسم بما يسمى الوحدة العضوية،أي أن تكون في تماسك الكائن الحيّ وتلاحم أعضائه، **فوحدتها وحدة فضفاضة**، تسمح بالانتقال من الذات إلى الموضوع، ومن الخاص إلى العام،ومن الفردي إلى الاجتماعي، ومن الحدث الشخصي إلى الدلالة العامة، ومن الماضي إلى الحاضر وبالعكس" ص ٨.

هكذا يلهو المسيري، ويُدخلنا معه في اللعبة، بالأفكار المجردة عن العام والخاص، الذاتية والموضوعية،الماضي والحاضر.

ولا يسقط المسيري في ذكرياته في شرك وقع فيه كثيرون ممن كتبوا ذكرياتهم، وهو الرغبة في تحويلها إلى "حصة تاريخ"، فالمسيري يُحدد من البداية هدفه ومساره "رحلة إنسان فرد، له خصوصيته وذاتيته". ولذلك هو يُشير إشارة مهمة يدركها المؤرخ الذي يتعامل مع "المذكرات" و"الذكريات":

"لذا فالإشارة إلى الأحداث التاريخية العامة التي حدثت في حياتي (مثل ثورة ١٩٥٢) هي إشارة سريعة مقتضبة، فهذا جزء من تاريخ مصر العام.

ولذلك يُفضل المسيري "التقسيم الموضوعي" عن "التقسيم الزمني" أثناء سرد ذكرياته، فهو يُتيح له قدراً أكبر من الحرية، في عرض أفكاره والانتقال من الماضي إلى الحاضر وبالعكس، والهروب من السقوط سريعًا

في شرك "حصة التاريخ" : "لكل هذا ابتعدت عن السرد المباشر لأحداث حياتي المتعاقبة ومراحلها المتتالية، وحاولت بدلاً من ذلك أن أعرض لها من خلال بعض الأنماط والقضايا والمقولات التحليلية والموضوعات الفكرية الكامنة المتواترة في كتاباتي وحياتي دون التقيد بمرحلة زمنية محددة. فهذه رحلة فكرية يتم سردها من خلال موضوعات (نماذج المسيري كما سُأبيِّن فيما بعد) لا من خلال مراحل متتابعة" ص ٧.

ويقدم المسيري في رحلته "شهادات" فكرية، هي مادة دسمة للمؤرخ، يستطيع أن يوظفها في موضوعات تاريخية عديدة، فعلى سبيل المثال المؤرخ الذي يدرس تطور الحركات الوطنية، وعلاقاتها بالقومية العربية، أو حتى الصدام المزعوم بين الوطنية والقومية، والحركة الإسلامية، يجد عند المسيري شهادة فكرية تقوض هذا "التحيز" الفكري، وتحطم هذه الأوثان الوهمية "الوطنية" "القومية" "الإسلامية" أقصد تحطم التعارض فيما بينها. فالمسيري هنا يقدم النموذج الأمثل لاندماج هذه الأفكار:

" قصة حياتي أو رحلتي الفكرية كمثقف عربي مصري". ص ؟

كما يُصنف نفسه أيضًا في زمرة "التراثيون الجدد" أمثال جلال أمين، طارق البشري، وغيرهم (ص ٤٥)، وإن كان هو يُفضل وصف "مفكر إسلامي"، المسيري هنا ببساطة شديدة يكشف وهن "التحيز" الذي عانى منه الفكر العربي الإسلامي الطويل في العداء والقطيعة المصطنعة بين الوطنية، القومية العربية، الفكرة الإسلامية.

ولا يجد المؤرخ الذي يبحث في التاريخ الاجتماعي والفكري مادة تُذكر في مصادره التقليدية - لاسيما الوثائق الرسمية - عن مسألة في غاية الأهمية في التاريخ، وهي دراسة مسألة "الأجيال" وتعاقبها والمتغيرات المصاحبة لها وللوطن، وهي مسألة حيوية وأجدى من حشد الأرقام والإحصاءات للدلالة على التغير والتطور.

والمسيري هنا في رحلته الفكرية يقدم شهادة فكرية مهمة في هذا المجال، من الممكن أن يستفيد منها المؤرخ: " كانت إحدى علامات الأصالة أن يعرف الإنسان أسماء جدوده، ولذا كنت أعرف أن اسمي هو عبد الوهاب محمد أحمد عليّ غنيم سالم عز المسيري، ولكن يبدو أن هذه عادة كانت في طريقها إلى الاندثار، مثل كثير من العادات المشابهة، ولذلك لا أعتقد أن إخوتي الأصغر مني سنًا يعرفون أسماء جدودهم، وهم على كل،مثل كثير من أبناء بورجوازية دمنهور الريفية، نشؤوا في الإسكندرية، لا في دمنهور. أما أولادي وبعض أحفادي فقد نشؤوا في الولايات المتحدة، ومع هذا في محاولة، ربما تكون يائسة، أحاول أن أُعلم حفيدي أن اسمه هو نديم ياسر عبد الوهاب محمد أحمد... إلخ" ص١٦.

هكذا يقدم المسيري مادة أوليةً للمؤرخ، ليلعب بها، على طريقة المسيري، لدراسة ماذا حدث للمصريين في الخمسين سنة الماضية.

ويقدم المسيري شهادة فكرية أخرى، بحكم خبرته التربوية، حول البحث العلمي في الجامعات المصرية، وما وصل إليه الآن:

"وكثير من الأبحاث الجامعية الآن ليست بحوثًا على الإطلاق فهي في كثير من الأحيان عبارة عن المادة البحثية الأرشيفية الأولية بعد تصنيفها وبعد ترتيبها بطريقة لا تستند إلى منطق واضح أو كامن" ص ٣٢٤-٣٢٥.

وهكذا نعتقد أن "الرحلة الفكرية" التي قدمها المسيري ستصبح، أو هي أصبحت بالفعل من أهم المصادر التاريخية التي سيعتمد عليها المؤرخ مستقبلاً، في تحليله لواقعنا المصري العربي الإسلامي، في النصف الثاني من القرن العشرين، والمسيري يدرك بذكاء ذلك، عندما يوجه بنفسه الدعوة إلى المفكرين العرب لكتابة "سيرهم غير الذاتية" :

" ولتكن هذه السيرة دعوة للمفكرين العرب إلى أن يكتبوا سيرهم غير الذاتية غير الموضوعية التي تحتوي على تلخيص لأفكارهم وبذورها وكيفية تشكلها، ليضعوا خبرتهم تحت تصرف الأجيال الجديدة.

هكذا حاولنا أن نقدم قراءة "مشاغبة" لرحلة الطفل الجميل المشاغب، فهل نجحنا في ذلك، أو في الحقيقة هل نجح الطفل المشاغب في جرنا إلى الدخول في لعبته؟

أنسنة العدو.. إدراكه وهزيمته
بين المسيري معرفياً وحزب الله عملياً

فاطمة الصمادي ❖

حقق الدكتور عبد الوهاب المسيري ما توصل إليه من نتائج من خلال رفضه للطروحات السائدة والتفسيرات الجاهزة، ولم يعتمد عملية رصد خارجية لأحداث لامعنى لها تتم على ساحة مادية مسطحة وإنما من خلال مراقبته لبشر لهم رؤية معرفية (نماذج إدراكية) محددة تحدد استجاباتهم وتوقعاتهم ومن ثمَّ سلوكهم.

والنموذج الإدراكي في فكر المسيري وخط سيره البحثي يمتلك علاقة وثيقة بالصور المجازية، إذ ينظر إليها بكثير من الأهمية فهي " ليست مجرد زخارف وإنما هي وسيلة إدراكية لا يمكن للمرء أن يدرك واقعه دونها، أو حتى أن يعبر عن مكنون نفسه إلا من خلالها. وهي من ثمَّ مرتبطة تمام الارتباط بالنماذج المعرفية والإدراكية ورؤية الكون وخير وسيلة إلى التعبير عنها[1]. ويوجد داخل كل نص، مكتوب أو شفهي،

❖ كاتبة وباحثة أردنية.

(١) عبد الوهاب المسيري، في الصورة المجازية والنماذج الإدراكية، يمكن قراءة المقال على موقع د. المسيري.

http://www.elmessiri.com/ar/modules.php?name = News&file = article&sid = 15

نموذج كامن يستند إلى ركيزة تترجم نفسها إلى صورة مجازية، استخدمها صاحبها (بوعي أو من دون وعي) للتعبير عن هذا النموذج. ويتجلى النموذج الإدراكي (المجرد) من خلال الصور المجازية بشكل متعين مباشر، وبذلك تتضح مرجعيته النهائية، وقد لا يمكن إدراك طبيعة النموذج وبنيته دونها." ومن هنا نستطيع الجزم بأن المسيري ابتكر نموذجاً إنسانياً تفسيرياً يقف بمواجهة النموذج الآخر الذي يسميه بـ نموذج التلاحم العضوي".

وفي نقده لـ"نموذج التلاحم العضوي" والذي يعتبره ثمرة حقيقية لمنظومة الحداثة الغربية المبنية على القطيعة المعرفية والفعلية مع الماضي، والبدء المادي المباشر ومحاولة السيطرة على عناصره، يرى أنَّ هذا النموذج يقدم مفهوماً للتغيير يعني رفض الماضي والبدء من نقطة الصفر الافتراضية، (المسيري، ٢٠٠٣) وهنا لا مجال لمصطلحات مثل الاستشهاد والجهاد والشهادة وتحرير الأوطان والمقاومة[١].

أما النموذج الذي يطرحه الدكتور عبد الوهاب المسيري، "نموذج التكامل الفضفاض غير العضوي"، فهو نموذج يحاول الانسلاخ عن الحداثة الغربية ليستلهم التراث ويولد منه حداثة جديدة ونظماً في الإدارة وتحريك الكتلة البشرية بأكملها.

وضمن هذه الرؤية يمكننا القول: إن "عاشوراء" في فكر حركة المقاومة الإسلامية في لبنان "حزب الله" وعبر نموذج "كربلاء" هي نموذج استرجاعي يعلي من قيمة الكرامة والمقاومة والاستشهاد ويرفض الذلة والخضوع للظالم مهما كان بطشه عبر الشعار العظيم الذي واصل

---

(١) عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، القاهرة،ط ١، ٢٠٠٣.

الحضور منذ أيام الإمام الحسين حتى الآن دون أن يفقد حرارة حضوره وتأثيره "هيهات منا الذلة".

والمهم في هذا النموذج الاسترجاعي الذي قدمه المسيري أنه تتم محاورة العدو حسب قواعدنا لا قواعده، مستلهمين تراثنا، وهو ما يعني بطبيعة الحال أن المصطلحات المستخدمة في المواجهة مصطلحاتنا نحن وليس مصطلحات الآخر، التي تؤكد الهزيمة قبل حدوث المواجهة(١).

ووفقاً للنموذج الذي يقترحه الدكتور المسيري نستطيع القول: إن حركة مقاومة حزب الله في لبنان كانت تماماً مثلما كانت الانتفاضة الفسطينية شكلاً من أشكال العودة عن الحداثة وبعث أشكال تقليدية من التكامل الاجتماعي والإنتاج وهنا تظهر الأسرة كوحدة أساسية في بناء المقاومة (المسيري، ١٩٩٠). لنرى نوعاً من التكامل غير العضوي في المجتمع أظهر نجاحه وكفاءته في العدوان الأخير على لبنان إذ استطاع المجاهدون أن يحافظوا على خطوط التواصل والحركة فيما بينهم على الرغم من تهديم الجسور ونسف الطرقات والقصف المدمر للبيوت، وعلى الرغم من القتل والتدمير نجحت المقاومة في الحفاظ على بيئة الاحتضان الشعبية لها بصورة يمكننا أن نتحدث فيها عن المجتمع المقاوم لا فقط عن المجتمع الذي يحمي المقاومة.

وهذا تماماً ما عبر عنه تقرير حول صمود قرية "رب تلاتين" في الجنوب اللبناني نشرته جريدة السفير اللبنانية يقول التقرير: ستتعرف إلى بعض أسرار صمود المقاومين الذين يخرج أغلبهم من منازلهم للدفاع عن

(١) د عبد الوهاب المسيري، الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: ، دراسة في الإدراك والكرامة، القاهرة، ١٩٩٠.

عائلاتهم وقراهم وساحاتهم[١]. ستتلمس سر "الحاجّات"[٢] ذوات المناديل البيضاء الموزعات على القرى الصامدة والعصية، ودورهن الأساسي في المعركة.. وفي كل ضيعة ستجد روايتك عن "حاجة" منهن أو أكثر.. عن يدها السمراء تخبز "عشر عدات" إلى عشرين "عدة" كل يومين أو ثلاثة أيام، والعدة بالقاموس الجنوبي تعني "عشرين رغيفاً". وكل حاجّة منهن ستدلك إلى التينة القريبة أو الجوزة أو الزيتونة الوارفة التي كانت، في أيام اشتداد القصف والتصعيد المدفعي والجوي أو البري.. تضع خبزها وما تيسر من "طبيخها" تحت شجرتها حيث يأتي المقاومون، وفقاً لأوضاعهم اللوجستية، ويتزودون بها.

والنقطة المرجعية عند الحديث عن النماذج الاسترجاعية في مواجهة العدو تكمن في أن صاحب النموذج يمتلك من الأدوات الذاتية، معرفياً وثقافياً ما يجعله قادراً على إدراك العدو بالشكل الذي يعطيه مداخل للانتصار عليه وهزيمته، وهو ما يلمسه المرء عند اقترابه من نموذج حزب الله وهو ما لمسته شخصياً عندما قمت بسلسلة تغطيات صحفية عن الجنوب اللبناني قبل وبعد تحريره. في جنوب لبنان وعلى زاوية موقع العباد الإسرائيلي شديد التحصين كانت هناك نقطة عسكرية صغيرة لحزب الله، العلم الأصفر يرتفع بعناد بمواجهة العلم ذي الخطين الأزرقين وجهاز إرسال وشاب لا يتجاوز عمره العشرين عاماً ولافتة كتب عليها : وإن عدتم عدنا وجعلنا جهنم للكافرين حصيراً، كان النص القرآني

---

(١) جريدة السفير اللبنانية، حسين شري قتل ١٢ إسرائيلياً في ساحة عديسة.. واستشهد، بعض من أسرار صمود "حاجّات" البلدات الحدودية في ساحة المعركة، ٢٠٠٦/٠٩/١٣.

(٢) الحاجات: جمع حاجة وهي هنا إشارة إلى النساء الكبيرات في السن اللواتي قدمن المساعدة للمقاومين.

شديد الدلالة، وهو يقول للعدو: إنك دفعت ثمن عدوانك طوال خمس وعشرين عاماً قبل هزيمتك ولكن تذكر إن عدت ستجدني بالمرصاد..وهو ما اختبرت إسرائيل صدقه عندما عادت معتدية عام ٢٠٠٦.

كان الدكتور عبد الوهاب المسيري وخاصة المتعلقة بالانتفاضة يتحدث عمّا أسماه بالإنسان السر، الذي يمتلك من الإيمان ما يجعله يقاوم دبابة بحجر، معطياً دلالات للحجر تتجاوز كونه جماداً، وتلك الدلالات كانت تعبر عن نفسها عبر قوافل الزائرين إلى "بوابة فاطمة" في الجنوب اللبناني الذين يتوافدون ليقفوا بعناد بصورة أقرب من مرمى حجر من فلسطين المحتلة، ليقذفوا النقطة الإسرائيلية بالحجارة، في مشهد صار يتكرر يومياً، ويشارك فيه الجميع رجالاً ونساء، أطفالاً وشيوخاً، شيباً وشباباً، أدباء ومفكرين وفنانين، إسلاميين ويساريين..، ولعل صورة المفكر الفلسطيني الراحل إدوارد سعيد مازالت في الذاكرة وهو يرمي بكل ما أوتي من قوة حجراً على النقطة الحدودية الإسرائيلية عند البوابة التي أصبحت علماً.

ولنعد إلى دلالات الحجر التي يقدمها المسيري ضمن قراءته المستندة إلى "نموذجه المعرفي" المشار إليه، فالحجر "ليس مجرد سلاح استخدمه المنتفضون بكفاءة عالية، وإنما هو بلورة كاملة لنموذج التكامل الفضفاض غير العضوي". فالحجر موجود بكثرة داخل مجتمعنا الحضاري، فهو إحدى المفردات الأساسية في التراث العربي الإسلامي، فهو حاضر في معلقة امرىء القيس حينما شبه حصانه بـ"جلمود ضخر حطه السيل من عَلِ". والحجر يصبح "سجيلاً" يحمله "طيراً أبابيل" تقذف به الغزاة، كما في سورة الفيل، ليكون كيدهم في تضليل، وليجعلهم كعصف مأكول ". أما فريضة الحج فهي فريضة تشتاق إليها قلوب المسلمين، وتتمثل فيها الكعبة والحجر الأسود، ورمي الحجارة

رجماً لإبليس، رموزاً بالغة الدلالة، في عملية الإدراك والتعبير عن تواصل العبد بخالقه. وفي الانتفاضة فإن مشهد الأطفال الذين كانوا يواجهون الدبابات الإسرائيلية بالحجارة دون خوف هم مع حجارتهم مَنْ نقل الانتفاضة من دائرة الحدث المحلي الذي كانت تصفه إسرائيل بـ" العابر" إلى حدث عالمي، ليبدأ العقلاء وذوو البصيرة بعدها بالمقارنة والربط بين الكيان المحتل والنظام العنصري في جنوب إفريقية(١).

كذب النماذج الصهيونية

في جنوب لبنان كان ذلك الشاب من حزب الله يصول ويجول على زوايا ذلك الموقع الإسرائيلي في حين كان الجنود المحصنيون بالطاقة يخرجون من داخل الموقع المحصن -يومها كنت أعمل صحفية لجريدة العرب اليوم الأردنية وكنت أكتب تغطيات من جنوب لبنان، وعند ذلك الموقع أردت التقاط صور لكني كنت مسكونة بالحذر والخوف وبصراحة أكبر كنت مسكونة بصورة البطش الإسرائيلي التي ما انفك سياسيونا وإعلاميونا يضخمونها في عقولنا حتى احتلتنا بالكامل- ووسط حذري الشديد قال لي ذلك المقاوم الصغير: لا تخافي.. إنهم كالفئران المذعورة مختبئون في الداخل.. تعالي سأريك إياهم.. وبالفعل بدأ بالاقتراب حتى شعرت أنْ ذلك المقاتل سيأخذني إلى داخل الموقع، وبينما أنا التقط صوراً للخط الأزرق للأمم المتحدة الذي لم يكن ليأتي إلا على قبر فقسمه نصفين، سألني المقاتل: هل تعرفين لماذا يغطي اللص وجهه؟ هذا الذي في داخل الموقع يعرف في قرارة نفسه أنه لص ولذلك يختبىء.

---

(١) Patrick O'heffernan . Insider perspectives on global journalism and the foreign policy process: Mass media and American foreign policy: The Intifada: Terrorvision that didn't work AlmostAlbex Publishing Corporation , New Jersey , 1991

ولعل قصة ماسادا والتحليل الدقيق الذي قدمه الدكتور عبد الوهاب المسيري يكشفان زيف قصة "القلعة التي لاتقهر"وبالمساواة "جيش الدفاع الذي لايقهر" ، يوصلنا الدكتور المسيري وعبر قراءة معرفية إدراكية أن "ماساداة"وهي كلمة آرامية تعني القلعة والتي اشتق منها اسم الموساد، ماهي إلا حكايات وقصص أدبية، اعتمدت بذكاء أسلوب الملاحم، وهي ذات الوصف الذي أطلقه هرتزل على فكرة الدولة اليهودية إذ يصفها في مطلع مذكراته بأنها "فكرة أدبية " و"قصة رائعة"، ومن ثمَّ فإن "مساداة" وهي آخر قلاع اليهود التي سقطت بيد الرومان (المسيري،١٩٩٩) وقصة ماساداة والانتحار الجماعي التي فبركها المؤرخ اليهودي يوسفوس لم تكن قصة بطولية إسرائيلية وإنما محض خرافة وأسطورة، صورة مجازية اختزالية تولد في وجدان الصهاينة ثم تحاول أن تفرض نفسها على الواقع التاريخي المركب بقوة السلاح[١].

وفي عملية تفسيرية مركبة يصل بنا الدكتور المسيري "أن قصة ماساداة قصة خرافية وأسطورة ملفقة؛ إذ لا يمكن البرهنة تاريخيًّا على سلامة الاكتشافات الأثرية التي تستند إليها هذه القصة.

والمصدر الوحيد للقصة هو يوسيفوس، وهو كاتب لا يعتد به كمؤرخ. وحينما نبحث عن بدايات ما يُسمَّى "عقدة ماساداة" (أي رفض الاستسلام وإيثار الانتحار عليه) في سلوك الإسرائيليين فإننا لا نجد له أثرًا، فحينما حوصرت بعض القوات الإسرائيلية في خط بارليف عام ١٩٧٣م، استسلمت بطريقة عملية ورشيدة للغاية على مسمع ومرأى الصليب الأحمر الدولي والتليفزيون المصري. وفي أحد هذه المواقع، سأل الجنود قيادتهم بتهكم إن كان المطلوب هو القتال حتى الموت لإقامة

---

(١) د. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، القاهرة، ١٩٩٩.

ماساداة ثانية، فأتاهم الرد بالاستسلام على أن يبتسموا أمام عدسات التليفزيون المصري". وفي بنت جبيل لم يكن الوضع مختلفاً كثيراً فقد سجل أحد جنود النخبة مشاعره بصراحة بالغة: وسط جهنم التي وضعنا بها مقاتلو حزب الله، كنت أتمنى أن أكون أسيراً عندهم، على الأقل سأكون متأكداً أنني في أمان". و"الجيش الذي لايقهر " هو الذي بدأ قادته يتدارسون السماح له باستخدام المخدرات مثل "الحشيش" و"الماريجوانا" للتغلب على "الآلام النفسية " التي لحقت بهم جراء الهزيمة على يد مقاتلي المقاومة، وهو ما تحدثت عنه القناة الثانية في التلفزيون الإسرائيلي في آب من العام ٢٠٠٦[١].

ويرى الدكتور المسيري بأنَّ هذا الجانب "الأدبي" أو "الأسطوري" في العقل الصهيوني هو الذي يفسر تضخيم الجانب الإعلامي في الصراع العربي الإسرائيلي، ولكن مع اندلاع الانتفاضات المتتالية، (المسيري، دفاع عن الإنسان، ٢٠٠٣) فقد هذا الصراع كثيراً من بريقه الإعلامي فالمذابح والدماء السائلة تغطي على الأكاذيب والقصص المفبركة، تماماً مثلما غطت مذبحة قانا ودماء الأطفال والمدنيين في المرتين (قانا ٩٦) و(قانا ٢٠٠٦) على كل أكاذيب العدوان التي حاول الإسرائيليون حقن العالم بها.

في بحثه الهام "الانتفاضة وحرب التحرير الفلسطينية" يقول الدكتور المسيري: "ولما كنا نعيش في عالم يؤمن بالحواس الخمس وبكل ما يُقاس، عالم يستند إلى القوة والبطش أو على حد تعبير أحد الزعماء الصهاينة "إن ما لا يتحقق بالقوة يتحقق بمزيد من القوة " فإن إيصال القيم غير المحسوسة مثل الحق والعدل للعدو يتطلب الضغط على حواسه الخمس من خلال عديد من الرسائل المسلحة حتى يعرف أن العربي

---

(١) جريدة الشرق الأوسط اللندنية، ٢٩-٨- ٢٠٠٦.

الحقيقي ليس مجرد صورة باهتة في وجدانه يمكنه تغييبها وإنما هو قوة واقعية يمكن أن تسبب له خسارة فادحة إن هو تجاهلها أو حاول تهميشها وتهشيمها". وهو وحده الكفيل بتغيير الخارطة الإدراكية للمحتل[١].

وهو ما نجحت فيه الانتفاضة الأولى، ثم الثانية، وكذلك نجح حزب الله في تغيير الخريطة الإدراكية الصهيونية، عبر واقع تحدى هذه الخريطة ووجه لها ضربات متتالية، وقد كان موضوع تغيير الخريطة الإدراكية عند المحتل واحداً من أهم القضايا التي بحثها الدكتور المسيري والذي يؤكد ومن خلال طرح عدد من الوقائع أن: "الخريطة الإدراكية قد تتغير عندما يتحدى الواقع هذه الخريطة ويبين قصورها، إذ يهتز أساس الرؤية وأسلوب الإدراك ذاته فتميد الأرض من تحت قدمي صاحبها. وهذا ما حدث للمستوطنين الصهاينة، حيث كان محور خريطتهم الإدراكية أن فلسطين أرض بلا شعب، أو على الأقل شعب يشبه الهنود الحمر يمكن القضاء عليه عن طريق الإبادة أو النقل أو الحصار أو التجاهل.

وقبل اندلاع الانتفاضة الأخيرة أصدر المجلس الإقليمي لمستوطنات غور الأردن الاستعمارية خريطة سياحية لا تظهر عليها أي قرى أو مدن عربية، كأنها قد أزيلت، أو كأنها لم توجد أصلاً أي إنها أرض بلا شعب! ولكن ما حدث هو العكس، إذ ظهر أن فلسطين أرض عليها شعب، وهو شعب عريق ينتمي إلى تشكيل حضاري قديم ومركب، وهو يتزايد كماً وكيفاً بطريقة مزعجة. فاهتزت الخريطة الإدراكية وبدأت العصبية تظهر فيما يسميه الدكتور المسيري بـ"المرحلة الشارونية"، وهو تصور المستوطنين أنه يمكن تغيير الواقع بالقوة حتى يتسق مع خريطتهم الإدراكية، ولكن الواقع يتحدى بشكل مستمر الخريطة الإدراكية

---

(١) د. عبد الوهاب المسيري، من الانتفاضة إلى حرب التحرير من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية: أثر الانتفاضة على الكيان الصهيوني، القاهرة، ٢٠٠٣.

الأسطورية الصهيونية، فالانتفاضة مستمرة ومقاومة أصحاب الأرض تتصاعد رغم البطش الصهيوني".

والشيء نفسه فعلته المقاومة في لبنان، والضغط على الخريطة الإدراكية للإسرائيلي أدى إلى وقف تبجحه بالقول: إن حرب لبنان ليست سوى نزهة، أو عملية مركزة وسريعة لن تتعدى أياماً كما في الحرب الأخيرة، ولم تعد قوة لبنان في ضعفه كما كان يروج سابقاً.

والضغط على حواس العدو الخمس بل وعلى حاسته السادسة إن وجدت، أمر أدته المقاومة في لبنان بمهارته عالية وعلى المستويات كلها. وهنا نتوقف عند دراسة إعلامية جديدة أجراها أودي ليفل من معهد "بن غوريون" في جامعة بئر السبع بعد العدوان على لبنان. ويلخص الدكتور في جامعة بن غوريون أودي ليفل، المحاضر في علم النفس السياسي بين الجيش والإعلام، نتائج الدارسة التي أعدّها حول "إدارة الدعاية الإعلامية الإسرائيلية في حرب لبنان الثانية بقوله:

لقد وصلنا إلى وضع جنوني فعلاً. حالة سيكولوجية لا يمكن تصورها: بدل أن ينتظر الجمهور الإسرائيلي متحدثه القومي ليوضح له ما يحدث يومياً، فيقلص من حجم الفوضى ويبعث على الأمانة والصدقية، حصل شيء لا سابق له: لقد أعطى الجمهور هذا الموقع إلى قائد العدو الذي كنا نقاتله، وجلس ينتظر بفارغ الصبر خطاباته. الأمر لم يكن عبثاً. إذ إن متابعة التقارير توضح أن نصر الله ناقض تقارير المتحدثين الإسرائيليين، بما فيها تلك الخاصة بوزير الدفاع. لقد كان أول من يعلن موت جنود إسرائيليين ويوضح الظروف البائسة التي أدت إلى ذلك"[١].

---

(١) وقد أظهرت الدراسة التي تناولت جوانب مختلفة من الأداء الإعلامي الإسرائيلي، أن القصور والخلل والإخفاق لم تكن مقتصرة خلال العدوان على الإدارة السياسية والعسكرية للمعارك، بل امتدت لتشمل ساحة الحرب =

ويوضح ليفل، المشهور بتخصصه بهذا النوع من الدراسات، أنه "في مقابل زعيم إعلامي مثل حسن نصر الله، كان على المؤسسة الإسرائيلية أن تقدم ردوداً على المستوى نفسه على الأقل. يضيف، إن "الزعيم الإعلامي الجيد يقدم إلى المشاهد ثلاث نقاط جذب: تلبية مستوى التوقعات، والصدقية واليقين. وفي إطار البحث، سئل المشاركون من الذي يمنحهم اليقين بالنسبة إلى استمرار القتال وإلى من ينسبون غالبية معايير المصداقية. المعطيات كانت حادة لا لبس فيها: لقد حدد الجمهور الإسرائيلي خطابات نصر الله على أنها تشتمل على العنصرين". وإذا لم يكن ذلك كافياً، فقد سئل المشاركون في البحث عن مصداقية السيد نصر الله، مقارنة بمصداقية الناطقين الرسميين الإسرائيليين، فكانت النتيجة أن "أحداً من الناطقين باللغة العبرية، لم يحصل على علامات مرتفعة في المصداقية كالتي حصل عليها نصر الله. وللإيضاح، يورد ليفل أن "هذه ليست المرة الأولى التي تكتشف فيها أم ثكلى الحقيقة حول ظروف مقتل ولدها في أشرطة يبثها حزب الله، حيث تبدو الصورة مختلفة كلياً عن تلك الصورة التي يقدمها الجيش والمتحدثون باسمه.

= الإعلامية والنفسية التي واكبت العدوان، بأبعادها الثلاثة: الداخلي الإسرائيلي، واللبناني، والعالمي.

في إطار الدراسة، طُلب إلى ست مجموعات نموذجية مشاهدة أشرطة مصورة عرضت الدعاية الإعلامية الإسرائيلية داخل إسرائيل وخارجها، والإجابة عن استمارة أسئلة تتعلق بمضمونها. وهكذا أظهرت نتائج الاستطلاع بعد معالجتها أن الأداء الإعلامي الإسرائيلي خلال الحرب كان مختلاً جداً "إلى درجة أن الجمهور اضطر في الكثير من الحالات إلى الاعتماد على تقارير الأمين العام لحزب الله حسن نصر الله.

الإسرائيليون يصدقون نصر الله.. ولا يثقون بقادتهم، صحيفة الأخبار اللبنانية بتاريخ ٤-٩-٢٠٠٦.

وتناولت الدراسة إشكالات أخرى تتعلق بطبيعة الخطاب الإعلامي الموجه إلى الجمهور الإسرائيلي. على سبيل المثال، حقيقة أن الجمهور الإسرائيلي لم يسمع من قادته على مدى الأسبوعين الأولين من الحرب عبارة حرب. "الإصرار على تعريف الوضع كعملية عسكرية وليس كحرب، أعطى وهماً أن الأمر يتعلق بقتال مؤقت ومحدود ومخطط وتحت السيطرة، مع طاقة تحمّل مقلصة للخسائر ولوقت الجلوس في الملاجئ. لم يكن هناك زعيم ينهض ليقوم ويوضح للجمهور أنه يواجه حرباً، الأمر الذي كان سيغير التوقعات كلياً".

أما في ما يتعلق بالجبهة الإعلامية مع لبنان، فقد سجل الإسرائيليون فشلهم أيضاً: "ففيما نصر الله هو دكتور في علم النفس للمجتمع الإسرائيلي، اعتقدت إسرائيل بأنها إذا رمت على نحو مفاجئ مناشير فوق جنوب لبنان، أنها ستتمكن خلال يومين من إنجاز ما فعله حزب الله على مدى سنوات". ويوضح ليفل ساخراً "إذا كان علينا أن نستعد ليوم ستحصل فيه المواجهة المستقبلية، فالواجب يقضي أن نرمي جريدة أسبوعية باللغة العربية فوق الأراضي اللبنانية منذ الانسحاب. لا يمكن أن تمارس حرباً معنوية ضد نصر الله عبر بعض الرسوم الكاريكاتورية المضحكة التي تسقط من السماء".

وعلى الجبهة الدولية، خلصت الدراسة إلى انتقاد الفكرة القائلة: إن وظيفة الإعلام الإسرائيلي هي تقديم ضحاياه أمام الإعلام العالمي. "لا أحد في العالم يتأثر ببيت مدمر في حيفا. فمثل هذا المشهد موجود أيضاً في كوسوفو والشيشان. لو كانت هناك جهة تدرس بشكل منهجي المخاوف الأوروبية، والمصالح الأميركية، والهواجس الغربية تجاه نمط الحياة الليبيرالي، لكانت أدركت أنه في مواجهة كهذه، لا طائل في السعي إلى تحويل العالم إلى مؤيد لليهود، إنما كان ينبغي التوضيح أن الحرب الإسرائيلية هي جزء من الحرب الغربية ضد الأصولية الإسلامية".

والنقطة الأخيرة بعض مما دأب الدكتور المسيري في الحديث عنه من وجود علاقة نفعية بين الصهيونية والغرب خاصة في دراسته العميقة حول الجماعات الوظيفية، يقول الدكتور المسيري: "إن العلاقة بين إسرائيل والولايات المتحدة ليست علاقة عضوية وإنما علاقة نفعية طالما إن إسرائيل تؤدي خدمة فالولايات المتحدة ترعاها"(١).

والدراسة إذن تقدم تشخيصاً لحالة الإرباك في صفوف الإسرائيلين، إلا أنها تشير في الوقت ذاته، إلى إدراك واع من المقاومة في لبنان لطبيعة العدو ونجاحها في مخاطبته والتأثير عليه، وهنا اقتبس من خطاب للسيد حسن نصر الله ألقاه عام ٢٠٠٥ في تشييع ثلاثة من شهداء المقاومة يقول: إذا أردنا أن نعرف الفهم الإسرائيلي علينا أن نتابع تصريحات العدو ومايقولون من جهة، ومن جهة ثانية من خلال الأداء الميداني في الجنوب إذا نأتي باقوالهم وأفعالهم لنكتشف الخلفية حول سلوك العدو وما يخطط له، ويضيف نصر الله: طبعاً حزب الله يدعي أن لديه اختصاص في قراءة وفهم الإسرائيلي وأنا قلت إن هناك لبنانيين قد يفهمون أكثر منا في الاقتصاد وغيره ولكن الموضوع الإسرائيلي هو اختصاصنا.

وهنا أعود إلى مقالة للدكتور عبد الوهاب المسيري نشرت في صحيفة الاتحاد الإماراتية ١٢-٧- ٢٠٠٣ وتقدم قراءة دقيقة للدعاية الصهيونية، ثم سأعقبها بشرح للطريقة التي تعاملت فيها المقاومة مع الدعاية الصهيونية وهي طريقة تعكس فهماً إدراكياً عميقاً لهذه الدعاية ومن ثَمَّ قدرةً على مواجهتها والتصدي لها، يقول الدكتور المسيري: تعتمد الدعاية الصهيونية/ الإسرائيلية على مبدأ التضليل بصفة عامة، ولا يتم هذا من خلال الكذب المباشر وإنما من خلال الاختصار والاختزال والاعتماد

(١) حرب لبنان وأثرها على المشروع الصهيوني، برنامج بلا حدود، قناة الجزيرة، بتاريخ ٩-٨-٢٠٠٦.

على الإبهام والغموض، كما يلجأ الصهاينة أحياناً إلى الغش المصقول. وقد بين أبا إيبان، وزير الخارجية الإسرائيلي الأسبق، أن الدبلوماسية الإسرائيلية عادة ما تختار حلاً للصراع العربي الإسرائيلي تعلم مسبقاً أن العرب لا يمكن أن يقبلوه، ثم تبدأ آلة الإعلام الصهيونية في التهليل له، وحينما يرفض العرب مثل هذا الاقتراح يتوجه الصهاينة للعالم متظاهرين بأن الألم يعتصرهم لرفض العرب اقتراحهم السلمي.

ولما كانت الأهداف المتعددة تقتضي أساليب متعددة وأصواتاً متعددة، فإن الدعاية الإسرائيلية توظف الأدوات بحيث يمكنها إصدار أصوات عدة مختلفة. فهناك صوت يساري معتدل، وآخر يميني متطرف، وثالث صوت وسط يقف بين الاثنين، ثم يسمح لكل الأصوات بأن تظهر فيما يشبه الجوقة على أن يصل لكل متلقّ الصوت الذي يحبه (ولذا يطلق على هذه الآلية دبلوماسية الجوقة) ودبلوماسية "الجوقة" هذه بدت ملامحها شديدة الوضوح في الحرب ضد لبنان من "أولمرت إلى بيرس إلى وزيرة الخارجية الإسرائيلية إلى قادة الجيش وخاصة عمير بيرتس. ولكن على رغم كل التنويعات الصوتية والحيل البلاغية والأكاذيب المصقولة يمكن القول: إن ثمة موضوعات أساسية في الدعاية الصهيونية يوجزها الدكتور المسيري فيما يلي:

١- تؤكد الدعاية الصهيونية أن الجماعات اليهودية هي في واقع الأمر أمة يهودية واحدة لابد من جمع شمل أعضائها لتأسيس دولة يهودية في فلسطين، مع التزام الصمت الكامل حيال العرب لتغييبهم، أو محاولة تشويه صورتهم إن كان ثمة ضرورة لذكرهم. وهو ما كان شديد الوضوح في أثناء العدوان على لبنان.

٢- من الموضوعات الأساسية التي تطرحها الدعاية الصهيونية قضية البقاء، فالدولة الصهيونية ليست دولة معتدية وإنما هي تحاول

الحفاظ على بقائها وأمنها فحسب، وتختلف طبيعة هذا البقاء من حقبة إلى أخرى وحسب موازين القوى.ويمكن العودة إلى تصريحات أولمرت ووزيرة خارجيته وكذلك كلمة مندوب دولة الاحتلال في مجلس الأمن، بالترافق مع تصريحات بوش لنكتشف دقة هذه النقطة، فإسرائيل بدت وكأنها تدافع عن نفسها وتحاول استعادة جنودها الأسرى، وإيقاف استهداف صواريخ حزب الله لسكان الشمال، دون أن تعير أدنى انتباه لمعاناة الآلاف من الأسرى في السجون الإسرائيلية من العرب والفلسطينيين بينهم نساء مع أطفالهن الرضع، ودون أية إشارة إلى أراض محتلة في جنوب لبنان، وإلى حق الملايين من اللاجئين بالعودة إلى بيوتهم التي هجروا منها..

٣- تركز الدعاية الصهيونية على الحقوق التاريخية المطلقة للمستوطنين الصهاينة، مع الإغفال المتعمد لحقوق السكان العرب أصحاب الأرض الأصليين.

٤- طورت الدعاية الصهيونية رؤية مزدوجة للمستوطن الصهيوني. فبقاؤه مهدد دائماً من قِبَل العرب، ولكنه في الوقت ذاته قوي للغاية فلا يمكن أن يهدده أحد، فهو قادر على البقاء وعلى سحق أعدائه وضربهم في عقر دارهم.

٥- تؤكد الدعاية الصهيونية على أن "إسرائيل" واحة للديمقراطية الغربية في وسط عالم عربي متقلب.

٦- تدخل الدعاية الصهيونية/ الإسرائيلية الموجهة للعرب في إطار الحرب النفسية، والتي تهدف إلى تحطيم معنويات العرب، بل تحطيم الشخصية القومية العربية، وغرس مفاهيم مثل جيش الدفاع الإسرائيلي الذي لا يقهر والسلام العبري.

أما في قناة المنار التابعة لحزب الله فتم انتهاج سياسة تكشف عن وعي إدراكي ذكي، ففي لقاء جمعني مع نايف كريم قبل تحرير جنوب لبنان بشهرين تقريباً وكان كريم وقتها مديراً عاماً للقناة، أكد كريم أن الدعاية الصهيونية وكذلك الإعلام العربي ساهما بترسيخ صورة سلبية للإنسان العربي؛ فالأول اعتمد التشوية وتقديم صورة العاجز، والثاني انتهج سياسة تقدم العربي ضحية لا حول لها ولاقوة، ولذلك كان من أهم الأهداف التي تركز عليها المحطة تقديم صورة مغايرة للمواطن العربي المسلم غير صورة الإنسان المقهور مما يساهم في رفع معنويات الشعوب العربية.

ولعل تصريحات قادة إسرائيل في عدوانهم الأخير على لبنان تكشف عن تلك النظرة غير المبالية بالعربي والنظرة إليه كعاجز وكلقمة سهلة، لكن العربي الضعيف لم يعد كذلك، يقول مراسل القناة العاشرة في التلفزيون الإسرائيلي آلان غورين لصحيفة دير شبيغل الألمانية: لا قيادات في إسرائيل بمستوى المرحلة، وهناك نسبة كبيرة ومتزايدة يؤمنون أنَّ إسرائيل خسرت الحرب. ويضيف "زعيم البلاد وعد بنصر واضح وبتدمير حزب الله لكن ذلك لم يحصل، الآن الانتقادات ترتفع أكثر حول أداء رئيس الحكومة والإسرائيليون يتساءلون ماذا يحمل المستقبل".

وفي بداية مقالته يكشف غورين عن التحول التدريجي للصورة[١]: بعد أيام على انطلاق العمليات الحربية في مرحلتها الجوية، ألف مجموعة من المغنيين الشباب أغنية كانت تبث خلال برنامج إخباري صباحي وتراعي التقسيم الموسيقي العربي وهذه كلماتها: "يالله يا

(١) تقرير خاص قناة المنار، فؤاد نور الدين، تقرير "دير شبيغل الألمانية: لا قيادات في "إسرائيل" بمستوى المرحلة، واعتقاد كبير أننا خسرنا الحرب" ٢٨-٨-٢٠٠٦.

نصر الله، سوف نقضي عليك إن شاء الله، ونعيدك من جديد إلى الله، وأنت وكل حزب الله". صحيح أن المقطوعة أنشدت بأجواء ساخرة، لكنها استحضرت أجواء الحروب السابقة التي خاضها الجيش الإسرائيلي وحقق فيها انتصارات سهلة على الجيوش العربية، وفي وقت قياسي تحولت الأغنية إلى الأولى في إسرائيل واستخدمت بشكل واسع كنغمة للتلفونات المحمولة.

ويضيف غورين: هكذا كانت الأجواء في منتصف شهر تموز، الكل يتحدث عن سحق حزب الله وتلقينه درساً لا ينسى، كان الإسرائيليون واثقين من قدرة زعمائهم على تحقيق ذلك بسرعة، وتدمير سلاح الجو لمنصات الكاتيوشا وإعادة الجنديين الأسيرين، ولا ننسى تهديد الجنرال حالوتس بإعادة لبنان ٢٠ عاماً إلى الوراء، فضلاً عن قول وزير الدفاع: إن نصر الله لن ينس اسم عمير بيرتس؟ أجواء التأييد للحرب انعكست على الصحف الحرة والمؤسسات المالية وتصدرت السيارات ملصقات كتب عليها سننتصر.

ويعلق الكاتب: بدا أنَّ الإسرائيليين كانوا واثقين من انتصار محقق، لكن بعد أكثر من شهر على معركة لم تختبرها إسرائيل منذ حرب يوم الغفران العام ١٩٧٣ وفق غورين؛ قفزت الذكريات المؤلمة إلى الصدارة. وإعادة المشهد بشكل سريع كما يتابع المقال سيبين أن إسرائيل انتقلت من أقصى التوقعات إلى أقسى النتائج، تضاءلت وعود أولمرت قبل أن تتغير بشكل كلي، العملية الجوية القصيرة والمحدودة تحولت إلى تخبط بري والأهم أن الصواريخ ظلت تتساقط على المدن والقرى الشمالية.

بدا أن حزب الله مدرب جيداً، ومقاتلوه مندفعون ومصممون على معاقبة الإسرائيليين المدنيين والعسكريين من خلال قوة نارية غير متوقعة، التقهقر بدا واضحاً لدى الجيش، أما الجبهة الداخلية فبان عليها الاستياء

والغضب، كان الجميع غير مصدق. بل تحول ذلك إلى شعور على مستوى واسع أنَّ النتائج كانت كارثية على الصعيدين اللوجستي والتكتيكي وسرعان ما تغير اسم العمليات الحربية في الصحافة من الثمن المحقق إلى حرب لبنان الثانية.

ومع تقدم الأسابيع تبخرت القوة الأسطورية للجيش الإسرائيلي فجأة ككائن خرافي؛ كما يتابع الكاتب الإسرائيلي، وانتشرت في هذه الأثناء ملصقات جديدة في شوارع تل أبيب تقول سنحقق التعادل تلتها جمل أخرى يستخدمها الرياضيون لتبرير الهزيمة من مثل كان أداؤنا جيداً. أما في الأسبوع الأخير، يقول غورين، فكان أهالي الجنود يتساءلون عن السبب الذي قتل أولادهم من أجله وخصوصاً بعد وصول ٣٣ جثة في يوم واحد.

حزب الله وتغير النموذج

ويوضح نايف كريم أنَّ الجندي الإسرائيلي[١] كان هو المستهدف أساساً بالنسبة إلى إعلام حزب الله وعلى وجه التحديد المنار "ونحن نعرف أنه يشاهد تلفزيون المنار في جنوب لبنان، وكذلك في بعض المناطق المحتلة من شمال فلسطين، وبعض المستوطنات تستطيع أن تلتقط إرسال تلفزيون المنار. ولذلك عمدنا إلى بث رسائل معينة باللغة العبرية والإنجليزية، موجهة تحديداً للجندي الإسرائيلي لنعايش نوعاً من الدعاية المضادة والتأثير النفسي على سلوك الجندي الإسرائيلي وسلوك عائلته ودفعهم باتجاه التمرد ورفض الخدمة العسكرية في جنوب لبنان، ودفع عائلات الجنود باتجاه الضغط على الحكومة الإسرائيلية لسحب قواتها من الجنوب، والواضح أن المنار قطع شوطاً كبيراً في هذا المجال، و هو

(١) مقابلة للباحثة مع نايف كريم، في بيروت، نيسان ٢٠٠٠، تلفزيون المنار، بيروت، شريط مسجل.

ما يلاحظ من خلال ردود فعل الجنود والمحللين العسكريين والإعلاميين الإسرائيليين، وما يكتبونه في الصحافة الإسرائيلية.

واعتمدت المقاومة نهجاً إعلامياً يصور عملياتها و "تركيز المحطة على تصوير ضربات المقاومة كان يأتي في إطار الحرب النفسية ضد العدو، ولإعطاء صورة عن المستوى المتقدم للمقاومة، وعلى مستوى الجمهور العربي تعودنا وللأسف الشديد وعلى مدى سنوات طويلة من الصراع مع العدو الإسرائيلي على رؤية مشهد العربي يُقتل ويُشرد ويُهجَّر، ودائماً تعودنا أن نرى العرب يبكون على شاشات التلفزة ويحملون أشلاءهم ويهجَّرون من بيوتهم.. دائماً كانت صورة العربي، صورة الإنسان المقهور ومصدر قهره هو الجندي الإسرائيلي الذي يظهر دائماً متفوقاً متغطرساً ويمتلك وسائل القوة؛ ومن خلال تصوير عمليات المقاومة هدفنا إلى تغيير الصورة الذهنية التي انطبعت بأذهان الجميع، ومحاولة أن نوصل للإنسان العربي قناعة أساسها أنه إنسان قادر على الفعل، إذا امتلك قوة الإرادة، ومن ثمَّ فإن صورة الجنود الإسرائيليين وهم يقتلون ويصرخون خوفاً، كانت تعيد للمواطن العربي ثقته بنفسه، وكان الإنسان اللبناني خصوصاً يشعر بأنه قادر على قهر العدو الذي رسخ بذهنه لسنوات طويلة بأنه غير قابل للقهر"[١].

"قبل إدخال الكاميرا ساحة المعركة، كان المقاوم يرى كيف يتألم الإسرائيلي، ولكن هذه الرؤية كانت تقتصر عليه، وأردنا أن ننقل هذه المشاهد من إطارها الضيق على المجتمع كله ليشاهد أننا ونحن نتعرض للقصف ونتألم فإن الإسرائيلي يخسر ويتألم بفضل التكليف الإلهي الذي نؤديه بمواجهة هذا العدو". فقد اعتمدت المقاومة استراتيجية إعلامية ترتكز على الأساليب النفسية والمعنوية للتأثير على الرأي العام المؤيد

(١) من المقابلة السابقة.

للمقاومة، وكذلك على الرأي العام المدني والعسكري الإسرائيلي، فقد تمكنت المقاومة ومن خلال "إعلامها الحربي" الذي يقوم عليه أشخاص مدربون من تصوير مباشر لمعظم عملياتها ضد جنود الاحتلال.

ففي ٢٧/ ٢/ ١٩٩٨ وزعت المقاومة شريطاً مصوراً عن عملية اقتحامها لموقع " بئر كلاب "، فسارع قائد وحدة الارتباط في الجيش الإسرائيلي " ايرز غورستاين " إلى نفي أن تكون المقاومة قد دخلت الموقع، وكانت المفاجأة عندما وزع الإعلام الحربي شريطاً جديداً يتضمن تفاصيل اقتحام الموقع ويصور قيام جنود حزب الله برفع رايات الحزب على الدشم الرئيسي للموقع، وتكررت مثل هذه العمليات بحيث كان الجيش الإسرائيلي ينفي وقوع الهجوم ثم يعاود الاعتراف به كما حدث عند اقتحام موقع الريشة في أيار عام ١٩٩٨ وموقع حداثا في تموز من العام نفسه(١). وتكرر الكذب الإسرائيلي عندما نفت إسرائيل إصابة بارجتها الحربية "ساعر" ليأتي تصوير المقاومة لقصفها وإصابتها ليجبر الإسرائيلي على التراجع، ليخرج الإسرائيلي بالادعاء بأن إصابة "ساعر" جاءت بأي إيرانيين يقاتلون مع حزب الله، وهذا من باب الحرب الإسرائيلية التي واظبت على التركيز على العجز العربي، ليأتي تصريح حسن نصر الله بأن ضرب البارجة كان بأيدي لبنانيين أباً عن جد.

أما المقاوم المقاتل فقد كان هدفاً رئيسياً لتلفزيون المنار، لأنه هو الذي يقدم التضحيات ومن ثمَّ فإنه الأكثر حاجة إلى أن يلمس النتائج ويكون قادراً على بذل مزيد من التضحيات وكان هذا الجمهور أساساً هو المحتاج ليرى تضحياته، كما تحتاج شرائح المجتمع اللبناني كافة بمختلف طوائفه أن ترى التضحيات التي يقدمها المقاومون، دفاعاً عن

---

(١) نشرت تفاصيل هذه العمليات في جريدة السفير بتاريخ ٣/ ٣/ ١٩٩٨، وفي جريدة النهار بتاريخ ٣/ ٧/ ١٩٩٨.

الجميع وليكون هناك أكبر قدر من التفاعل الوطني مع هذه الشريحة، لأنها تقدم تضحيات بالنيابة عن جميع اللبنانيين"، وكنا نقدم رسالة إعلامية تعطي مزيداً من الاندفاع والحماس للمقاتل في صفوف المقاومة اللبنانية الإسلامية، أما أهل الشريط الحدودي فكانوا مستهدفين برسائل تلفزيون المنار حيث كان يقول لهم باستمرار: إننا نضحي من أجلكم من أجل تحريركم، ومن أجل أن نعود للتواصل معكم كأبناء شعب واحد، ودائماً كان هناك نداء على شاشة تلفزيون المنار يواصل تقديمه تحية إلى القرى المحتلة، ويقدم مشاهد عن هذه القرى لتبقى في ذاكرة اللبنانيين كلهم، وليؤكد أنها محتلة وستعود إلى أهلها، وكان كثير من المواطنين يخاطبون أهلهم في الشريط المحتل عبر برامج تلفزيون المنار. واستمر تلفزيون المنار بانتهاج هذه السياسة أثناء العدوان الإسرائيلي الأخير على لبنان وذلك بإيصال رسائل إعلامية مصاغة بحساسية عالية للمهجرين من بيوتهم بفعل القصف والصامدين في الجنوب متحملين وحشية القصف والعدوان رغم المذابح والقتل.

وكانت الرسائل التي يبثها حزب الله عبر المنار قصيرة، بليغة، مؤثرة وتعمل على محاور عدة، رسائل للجمهور العربي والإسلامي تؤكد أنَّ زمن الضعف ولَّى وأنَّ العربي المسلم قادر على مواجهة العدوان وهزيمة العدو، ومن ذلك اقتباسه لمقتطفات من خطابات نصر الله ومنها عبارته الشهيرة عندما وعد بالنصر: "النصر آت آت..آت بإذن الله" وهي العبارة التي أصبحت تتردد على ألسنة الكبار والصغار في العالم كله، وهو وعد اشتق صدقه من الواقع والميدان ولم يكن مجرد دعاية إعلامية.

أما المحور الثاني فكان الجبهة الداخلية اللبنانية حيث عمد تلفزيون المنار على بث رسائل تقوي من النسيج الاجتماعي، وتدعو إلى الصمود، وتنأى عن الدخول في جدال يعمق الخلاف أو يعزف على وتر التضاد،

وهو ما بدا جلياً في توجيهات نصر الله للعاملين في الإعلام.وكان الجندي الإسرائيلي مستهدفاً بصورة ذكية في حرب نفسية مصاغة بعناية، ففي أحد الفلاشات التي أعدها الإعلام الحربي للمقاومة وواظب تلفزيون المنار على بثها، يخاطب الجندي الإسرائيلي بالقول: إن كنت شجاعاً فتقدم، رجلاً لرجل، وفي "رجل" الأولى تأتي صورة لجندي إسرائيلي في المواجهات الأخيرة يسير منهك القوى مطأطئ الرأس، وعند كلمة "رجل" الثانية، تأتي صورة لمقاوم يندفع بعنفوان نحو المواجهة. وفي "فلاش " آخر تأتي صورة لمقاوم يحمل أخاه الجريح بينما يواصل إطلاق النار من بندقيته التي يحملها بيد واحدة بينما الأخرى تحمل على الكتف أخاه الجريح، وينتقل المشهد ليبث صوراً للقاعدة العسكرية التي قصفتها المقاومة حيث مجموعة من الجنود يحملون جريحاً على نقالة فيفاجئهم القصف من جديد، فما يكون منهم إلا أن يلقوا الجريح الذي يحملونه على الأرض، ويفروا مذعورين باتجاهات عدة. وفي "فلاش" ثالث يعرض لمشهد جنود الاحتلال من فرق "النخبة"، وقد تساقطوا بين قتيل وجريح لتأتي العبارة: هذا مصير النخبة فما مصير الاحتياط؟ وجاء هذا التعليق في أعقاب دعوة الجيش الإسرائيلي للاحتياط. ويواصل الإعلام الحربي للمقاومة صياغة رسائله بذكاء ينم عن وعي إدراكي متقدم للعدو، فهذه دبابة الميركافا تتحول من الدبابة الأكثر تحصيناً في العالم إلى نعش لجنود الاحتلال، وهذه البارجة ساعر التي يتباهى بها جهاز البحرية الإسرائيلي بامتلاكها تضربها المقاومة وتتبعها بثانية.

شيطنة العدو.. أم أنسنته وهزيمته؟

كانت فكرة "أنسنة العدو" من أكثر أفكار الدكتور المسيري جرأة، فهي تشكل صدمة للذين اعتادوا في الخيال والواقع أن يصنفوا العدو شيطاناً، يأتي بأفعال يعجز عنها البشر، ويحاط بهالة من التوقعات والأوهام وقبل

ذلك الخوف. وفي هذا الجانب تحديداً كان الدكتور المسيري يصر على ضرورة وقف "شيطنة " العدو لأن شيطنته تجعل منه كائناً غير مرئي وغير مدرك، تصعب مواجهته وهزيمته، أما "أنسنة" العدو فهي تضعه في إطاره الإنساني الحقيقي ولذلك فكما أنه يمكن مفاوضته فيمكن مقاتلته وإسالة دمه وهزيمته، وهي حقيقة استطاعت المقاومة أن تدركها وتوظفها في فهمها للعدو، من خلال المنطلق القرآني: ﴿وَلَا تَهِنُوا فِي ٱبْتِغَآءِ ٱلْقَوْمِ إِن تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ﴾ [النساء: ٤/ ١٠٤]. وأنسنة العدو محورية ضمن رؤية الدكتور المسيري للمقاومة للدرجة التي تجعله يعتقد أن المقاومة الإسلامية في لبنان شكلت أولى نجاحاتها، وشرعت تتجه نحو النصر منذ اللحظة التي "أنسنت العدو" فيها[١].

وفي موضوع إدراك العدو، لسنا ببعيدين عن قضية المصطلح وتسمية الأشياء، والمصطلحات كما يؤكد الدكتور المسيري لا توجد في فراغ وإنما داخل أطر إدراكية تجسد نماذج معرفية[٢].

وفي هذا الجانب نكون مدينين لحزب الله الذي أعاد إلى ذاكرتنا أسماء المدن الفلسطينية المحتلة عندما كان يصر في بياناته العسكرية حول قصف المستوطنات في شمال فلسطين المحتلة على تسمية القرى والمدن الفلسطينية بأسمائها الحقيقية لا بتلك التي ابتدعها المحتل بين ليلة وضحاها، ولم تجد وسائل إعلامنا حرجاً من استخدامها بالفم الملآن.

لا يتوقف حزب الله في خطابه عن التأكيد على التأصيل العقائدي للجهاد في الشريعة الإسْلامية معتبراً أن الأمة التي تبتعد عن الجهاد سيكون مصيرها الخزي والعار في الدنيا والآخرة.

---

(١) الجزيرة نت - حوار مع الدكتور عبد الوهاب المسيري،

(٢) د. عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٣

ويعتبر حزب الله أن الإسلام كعقيدة شكل زخماً كبيراً للمقاومة وصمودها في وجه الاحتلال الإسرائيلي، " فكل الشدائد والصعاب تعتبر اختباراً من الله للمقاومين "

يقول أحد القادة الميدانيين في حزب الله واسمه الحركي: " الحاج جواد قابلته بمقر الإعلام المركزي التابع للحزب في الضاحية الجنوبية: نحن في المقاومة نتحرك عبر قاعدة أن كل ما نقوم به ليس من صنع أيدينا وإنما هو من صنع الله يسره على أيدينا، وإذا اجتمعت عناوين مثل الالتزام العقائدي والديني والإخلاص في أيّ إنسان حتى لو كان في أقصى الجزيرة العربية فإنه من حزب الله "(١).

ويكشف هذا الشاب الذي أمضى أكثر من ١٨ عاماً في مقاتلة الجيش الإسرائيلي سر تميز مقاتلي حزب الله " الجندي الإسرائيلي في جيش دولة لديها موازنة سنوية تبلغ ٩٠ مليار دولار، وهي تزيد عن موازنة الدول العربية مجتمعة بكثير، وتصرف على الجيش ما لا يتصوره عقل ... وما تقدمه من تدريب لمقاتليها متطور جداً.. لكن يبقى لدينا عامل كنا نتفوق فيه وهو المفهوم والنظرة للقضية التي نقاتل من أجلها، ومفهومنا للموت وفكرة الاستشهاد، وهذا الجانب كان الإسرائيلي يفتقده عملياً على الأرض ".

ولا يتحدث المقاومون عن مقاتلة الأعداء من دون الارتكاز إلى كثير من النصوص القرآنية التي تؤكد أن اليهود هم أكثر الناس حرصاً على الحياة، وأنك تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى، وأنهم كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله، إضافة إلى نظرتهم إلى الصراع ومقاتلة الأعداء بأنه

---

(١) مقابلة للباحثة مع الحاج جواد نور الدين، أحد القادة الميدانيين للمقاومة في حزيران عام ٢٠٠٠، ونشرت في جريدة العرب اليوم بتاريخ ٥/٦/ ٢٠٠٠، العدد (١١١٤).

واجب ديني مكلفون به " وإذا سقط لنا شهداء فهم يعبرون من العالم الدنيوي إلى نعيم الآخرة .... وما هذه الحياة الدنيا إلاّ لعب ولهو ".

نموذج الشهيد

وتبدو فكرة الاستشهاد شديدة الارتباط بموضوع الجهاد لدى حزب الله، فالواجب الشرعي يقتضي الموت في سبيل الله، وهذا الموت خير من حياة ذليلة. ومن هنا تظهر أهمية " كربلاء " بوصفها أعظم حادثة استشهاد في التاريخ، ومراجعة بسيطة لخطب " عاشوراء " التي يتم خلالها إحياء ذكرى استشهاد الحسين تكشف عن تجذر ما يمكن تسميته بثقافة الاستشهاد لدى مقاتلي حزب الله، " فكل ما لدينا هو جزء من عاشوراء " كما عبر عن ذلك السيد نصر الله(١).

وتقديس الحزب لفكرة الاستشهاد تعبر عن نفسها بصورة مكثفة في مجالس عاشوراء ويلمحها الإنسان في صور الشهداء التي تنتشر في شوارع بيروت والجنوب اللبناني، وتوثيق الحزب لقصص استشهاد مقاتليه في عملياتهم ضد مواقع الاحتلال الإسرائيلي(٢).

ورغم أن الاستشهاد هو غاية في حد ذاته في ثقافة حزب الله، إلاّ أن الحزب لا يتوانى عن التأكيد بأن مقاتليه ليسوا طلاب موت: " على المستوى الشخصي نحن لا نفرح بالقتال والله أخبرنا في كتابه العزيز ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ

---

(١) نصر الله، خطبة عاشوراء في ١٥ نيسان ٢٠٠٠.

(٢) يطلق الحزب على راغب حرب، شيخ الشهداء وعلى أحمد قصير أمير الاستشهاديين.. كما أنه يجري احتفالاً سنوياً يسمى يوم الشهيد. وعبر نصر الله نفسه عن سعادته باستشهاد ابنه هادي الذي سقط في عملية عسكرية ضد جيش الاحتلال في أيلول من العام ١٩٩٧.

لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢/٢١٦] كما أننا لسنا طلاب موت ولكن إذا كان الموت في سبيل الله فهو عندنا أحلى من العسل"[١].

وهنا دعونا نعود مرة أخرى إلى "نموذج المسيري"، نموذج التكامل الفضفاض غير العضوي، المبني على إعادة استخدام الأشياء والأفكار والتضحيات، فكما أن الشباب العادي عندما يدخل السجن، تقوم المقاومة بتحويلهم إلى كوادر انتفاضية واعية، فإن الشهيد يتحول إلى رصيد مضاف..ويتحول استشهاده إلى وسيلة من وسائل التماسك. فالشهيد هنا ليس طاقة مبددة وإنما طاقة تظل تسري في جسد الجماعة. وفي المقاومة الإسلامية اللبنانية كان استشهاد الأمين العام للحزب السيد عباس الموسوي، نقطة تحول كبرى في مسيرة المقاومة، وعلى عكس ما كان يتوقع الإسرائيليون وهم يغتالون الموسوي، بأن تضعف المقاومة وتنتهي، شكل استشهاده قوة دافعة للمقاومة استطاعت بعدها أن توجه ضربات قوية للاحتلال، مع ملاحظة أن اسم الشهيد راغب حرب أو الأمين العام عباس الموسوي لايكاد يفارق بيانات الحزب حول عملياته في ضرب العدو.

"بيت العنكبوت " والإعلام العربي

ثلاثة هم من تحدثوا عن فكرة ضعف الكيان الصهيوني الشديد، ووصفه بـ" بيت العنكبوت " للتدليل على ضعفه الشديد، والأصوات الثلاثة، جاء اثنان منها من داخل الوطن العربي وكانا على وجه التحديد، الأمين العام لحزب الله السيد حسن نصرالله، والدكتور عبد الوهاب المسيري، أما الصوت الثالث فجاء من إسرائيل نفسها، وباستخدام

---

(١) من المقابلة مع القائد الميداني.

المصطلح ذاته، عندما صرح شاؤول موفاز، وكان وقتها رئيس أركان الجيش الإسرائيلي، لصحيفة يديعوت أحرنوت بقوله: " " إن الشعب الإسرائيلي مثل خيوط العنكبوت.... بمعنى أنه شعب غير قادر وليس لديه النفس الطويل " ولم تقم أية وسيلة إعلام عرب بالاهتمام بهذا التصريح.

والغريب أنه بينما تتعالى الأصوات التي تتحدث عن ضعف الكيان، وبروز علامات ضعفه المتواصل بفضل الانتفاضة والمقاومة من داخل الكيان الغاصب ذاته، تصر أصوات في عالمنا العربي على نفي حقيقة ضعف المحتل، وفيما كان كثيرون يكيلون الاتهامات للمقاومة في لبنان منذ بداية الثمانينات وحتى اليوم، إذا وصفت مقاومة حزب الله في بداياتها بأنها مجموعة من المجانين، واستمرت عمليات الوصف إلى أن وصلت إلى الوصف بـ" المغامرين" في العدوان الأخير على لبنان. ولم يكن - الدكتور المسيري وعبر أبحاثه التي تضمنت معطيات تخاطب العقل قبل العاطفة - بمنأى عمّا وصفت به مقاومة حزب الله، وذلك عبر مقالات كانت تقول: إن المسيري "يحلم"، ولعل جرأة المسيري في الحديث عن "ضعف الكيان" و" غباء برتوكولات حكماء صهيون " و"أنسنة العدو" كانت محاور للمهاجمين.

والمؤكد أن الحديث عن ضعف الكيان، لم يكن مجرد فكرة حالمة عند المقاومة أو في فكر الدكتور المسيري، وإنما جاء مدعماً بمعطيات وأرقام ودراسات، وتجارب على الأرض. فعندما يقول حسن نصر الله مقسماً: "إسرائيل هذه.. والله إنها لأضعف من بيت العنكبوت "، لايقول ذلك مسكوناً بأحلام العربي الذي يتمنى من قرارة نفسه أن يصحو فلا يجد هذا الكيان قائماً، وإنما هي قناعات رجل اختبر مع رجاله، على الأرض نقاط قوة وضعف العدو، وهو المؤهل وصاحب الاختصاص في الحديث عن موضوع كهذا.

وعندما يتحدث الدكتور عبد الوهاب المسيري عن فكرة الضعف هذه بقوله: "الكيان الإسرائيلي كيان ضعيف نشأ بين الدول العربية واستمراره حتى الآن يدل على مدى التخاذل العربي وليس دليلاً على قوة إسرائيل، فبمقدار الضعف والهوان العربي تكون قوة الكيان الصهيوني، حيث إمكانياتنا البشرية والمادية والمعنوية والاقتصادية أكبر بكثير من وجود إسرائيل " لا يحلم أيضاً أحلاماً غير قابلة للتحقق، ولا يتحدث في ميدان ليس بصاحبه، ولكن المشكلة هي فيما شخصه المسيري نفسه: "فالعقل العربي قد سقط سقطة كبيرة حينما قبل أن يصنف الدولة الصهيونية باعتبارها دولة يهودية. لأننا قبلنا الادعاء الصهيوني وأصبحت القضية كونية، ومن هنا حدث خلل في التصنيف، فالدولة الصهيونية ليست دولة يهودية وإنما هي دولة استيطانية احتلالية تأتي بكتل سكانية من دول العالم، وتزرعهم في الأرض وتحتلها".

بقراءة للعدو، وما يقدمه الدكتور المسيري من حقائق حول فكرته هي حقائق تنير العقل عندما يبدأ بمحاولاته لدراسة العدو، وهي حتماً ستغير خارطته الإدراكية في نظرته لهذا العدو ومحاولة فهمه ومواجهته وهزيمته، فالمسيري يرى أن الدولة الصهيونية دولة مبنية على مجموعة أكاذيب: أول أكذوبة أن فلسطين أرض بلا شعب، وهذا كذب لأن اتفاقية أوسلو وضعت فلسطين على الخريطة، والأكذوبة الأخرى أنه شعب بلا أرض.

وفي وقت كانت الصحافة العربية والإعلام العربي بمجموعه منصرفاً إلى التركيز على تزايد معدلات الهجرة للكيان الصهيوني، كان الدكتور المسيري يطرق أبواب أفكارنا بحقائق مغايرة: فيهود العالم يرفضون الذهاب إلى إسرائيل؛ لأن الانتفاضة بعثت لهم رسالة مضمونها أن الإسرائيليين كذابون، وهذه الدولة التي تدعي أنها يهودية قد فشلت حتى الآن في تعريف اليهودية، وكذلك التناقض بين الديني والعلماني،

فحينما نقول: إنها دولة علمانية نجدها علمانية متطرفة وعندما نقول: إنها دولة دينية فهي دينية متطرفة أيضاً، ولا يوجد أي نقط لقاء بينهما، كالتناقض بين الشرقيين والغربيين(١).

كما أن هناك رفضاً للخدمة العسكرية في الجيش الإسرائيلي مثال ذلك ابن شقيقة " نتانياهو " الذي رفض الخدمة العسكرية في الضفة الغربية، وابن شقيقة " موشى ديان " الذي قدم برنامجاً تلفزيونياً يعلم فيه الشباب كيف يهربون من الخدمة العسكرية، كل ذلك مؤشرات على إمكانية نهاية إسرائيل لأن مقومات الحياة داخل الدولة الصهيونية ليست نابعة من داخلها وإنما من الخارج، فهي تعتمد على الدعم الأمريكي، ومن هنا فإمكانية نهايتها واردة، والفلسطينيون وحدهم غير قادرين على القضاء على الاستيطان الإسرائيلي، ولكنهم قادرون على طرحه أمام العالم، توجيه رسائل مسلحة للإسرائيليين مضمونها أنَّ القضاء على الصهاينة يتطلب دعماً عربياً إسلامياً، وهذه حقيقة أساسية لكل حركات المقاومة في العالم، فكل حركات المقاومة العربية كان وراءها دعم عربي، حيث استطاعت الدول العربية في الماضي أن تطرد قوات الاحتلال وذلك من خلال توحيد الصف العربي أمام قوات الغزاة"(٢).

ولكن مشكلة الإعلام العربي والتي تجلت أثناء انتفاضة الأقصى، وخلال العدوان الأخير على لبنان أنه لايرصد المجتمع الصهيوني، فهو لايركز إلا على الضحايا من الفلسطينيين في وسائل الإعلام المختلفة كلها في

---

(١) انظر المقال على الرابط التالي: الدولة اليهودية والعنصرية، د. عبد الوهاب المسيري:

http://www.elmessiri.com/ar/modules.php?name=News&file=article&sid=15

(٢) الدكتور عبدالوهاب المسيري لـ عربيات: الكيان الصهيوني هش ويقترب من النهاية، Apr 16, 2004

دول الوطن العربي، ولكنه يتجاهل خسائر وأخبار الطرف الآخر - إسرائيل -، إن كانت هذه الظاهرة (عدم اهتمام الصحف العربية بضحايا وأخبار الدولة الصهيونية) تحير الدكتور المسيري إلا أنه يقدم تفسيراً لها في كتابه "دفاع عن الإنسان" إذ يقول: فنحن في رصدنا لها لانركز إلا على مواطن قوتها وتقدمها وتفوقها، وهذه هي الموضوعية والواقعية أما إذا اكتشفنا نقط ضعف العدو وقصوره وتآكله فإنَّ هذا يصنف بحسبانه خداعاً للذات.

إن الذات المهزومة تخضع للآخر تماماً ولا يمكنها أن تتصور أن من الممكن أن تتفاعل داخله عوامل الحياة والانتصار والموت والانكسار.وتدريجياً، يدمن الإنسان الهزيمة إدماناً كاملاً حتى تصبح رؤية للكون لايمكن للمرء أن يحتفظ بتوازنه من دونها. ومع أطروحة "الهزيمة الاختزالية" التي يشخصها المسيري، تحول كثير من الباحثين والإعلاميين العرب إلى جند مجندة تخدم العدو بنزاهة موضوعية وببغائية متلقية دون أن تدري، فهي ترصد مواطن قوته وتصدق كل ما يقوله وتتصرف في إطاره بأمانة مضحكة دون تمحيص"[١].

وفي وقت كان الجدل يتعالى داخل الكيان المحتل بخصوص الحرب على لبنان، وإعلان الهزيمة من أكثر من جهة، كانت أصوات في الوطن العربي تتعالى، بعضها يقول: حزب الله لم ينتصر ولكنه صمد وبين الصمود والانتصار فرق، بينما انبرى فريق ثاني للحديث عن الدمار الذي خلفته الحرب مع اتهام المقاومة بأنها السبب في كل هذا القتل والدمار.وتطوع فريق ثالث للترويج للمشاريع الطائفية محذراً من أن نصر حزب الله بأنه سيكون بداية لانتصار مشروع شيعي في المنطقة، وأن الأفضل انتصار إسرائيل!

---

(١) د. عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، القاهرة،ط ١ ، ٢٠٠٣، ٣٣٧

وفي مقالة له بعنوان "حرب لبنان: الحساب العسير"، يرصد الدكتور المسيري، حالة التخبط التي أصابت زعامات الكيان الصهيوني، ويخلص إلى نتيجة، يحاول كثير من الإعلاميين العرب طمسها ويقول: "ولعل صورة القائد العسكري الذي يسارع ببيع ممتلكاته استعداداً للفرار، وصورة القائد السياسي الذي يبحث عن لذة عابرة وسط إحساس عام بالعبث، تعيدان إلى الأذهان صورة الجنود الأميركيين المهزومين في فيتنام وهم يسارعون إلى التخلص من متعلقاتهم والصعود إلى البنايات العالية انتظاراً لطائرة مروحية تقلهم، عائدين إلى بلادهم وتنجيهم من الجحيم الذي ساقتهم إليه أوهام القوة والهيمنة، وهي صورة تتكرر وإنِ اختلفت بعض تفاصيلها، مع عمليات الغزو الاستعماري كلها التي تلقى الفشل أمام مقاومة الشعوب وصمودها"(١).

الدولة الوظيفية..الجماعة الوظيفية

في الحديث عن فكرة الدولة الوظيفية والجماعة الوظيفية كما يراها المسيري فإنَّ كل شيء في التفكير الغربي الإمبريالي مرتبط بالمنفعة المادية المباشرة، ولذلك فإن جعل إسرائيل كياناً وظيفياً، كياناً مكلفاً هو مدخل مهم في هزيمة هذا المحتل بدل تصويره دولة لاتقهر وتتحكم في العالم كله، وتسيطر على القرار السياسي للولايات المتحدة، وعند الفهم العميق لفكرة الدولة الوظيفية فإن المنطق يقول: إنه سيتم التخلي عن هذا الكيان عندما يصبح مكلفاً ولا فائدة منه، والتاريخ يكشف فضائح أمريكة العديدة في هذا المجال، فقد تخلت عن عملائها الفيتناميين ممن تم تجنيدهم ليعملوا جواسيس لها، وبرر أحد الجنرالات موقف حكومته بقوله: إن

(١) د. عبد الوهاب المسيري، حرب لبنان: الحساب العسير، موقع فلسطين اليوم،٩ سبتمبر، ٢٠٠٦

هؤلاء العملاء أضحوا بعد القبض عليهم "ممتلكات لاقيمة لها"، وفي المجمل فإن هذا الحديث يعطي وصفاً للنواة المعرفية والأخلاقية الأساسية للحضارة الغربية الحديثة التي تحدث عنها المسيري في دراسته "الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان".[١] ولعل القضية نفسها تكررت مع عملاء إسرائيل في جنوب لبنان والحال الذي وصل إليه "أنطوان لحد" خير دليل.

وهنا أتوقف عند وعي المقاومة بالدور الوظيفي للعملاء وهو ما وصفه قائد ميداني في حزب الله بقوله: العملاء ليسوا أكثر من أكياس رمل بالنسبة إلى الإسرائيلي" وكنا نعرف أنه سيتخلى عنها عندما لاتصبح غير قادرة على حمايته وكان دورنا هنا أن نجعلها غير قادرة على حمايته".

والحال نفسه بالنسبة إلى إسرائيل كياناً وظيفياً فالمقاومة تدرك جيداً هذا الدور وترى أن جعل هذا الكيان مكلفاً على سادته في البيت الأبيض سيكون البداية ليتخلى عنه، ولعل استطلاعاً على موقع تلفزيون المنار يكشف عن هذا الوعي الإدراكي : يقول الاستطلاع:

هل انتشار القوات الدولية في لبنان لحماية العدو قد نال من فكرة أن إسرائيل هي القاعدة المتقدمة للمشروع الغربي في المنطقة؟

- نعم - كلا - لا أعلم

وأجاب ما نسبته ٧٥ ٪ من الذين شاركوا في الاستطلاع: نعم.

والعلاقة الوظيفية التي تمثلها علاقة إسرائيل بالغرب، تسقط مع الفهم العميق لمعنى الدور الوظيفي كثير من الأفكار الاختزالية المتعلقة بإسرائيل، ولذلك يتصدى المسيري بالنقد لهذه النظرة التآمرية والاختزالية للتاريخ التي تفسّر كل شر في العالم من خلال الأصابع اليهودية الخفية،

---

(١) د.عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق،٢٠٠٢

معتبراً ذلك تفسيراً قاصراً وغير علمي. ويقول د. المسيري في كتابه "الجمعيات السرية في العالم" : "علينا أن نبتعد عن الدهاليز الضّيقة المظلمة وأن نتوقّف عن البحث الطفولي الساذج عن اليهودي ذي الأنف المقوس والظهر المحدودب، (الذي لا يوجد إلا في كتب الكاريكاتير وفي النماذج الاختزالية)، ظناً منا أننا لو عثرنا عليه وقضينا عليه، فإننا سنريح ونستريح. فالصراع مع العدو مركّب وطويل، والدولة الصهيونية ليست مؤامرة عالمية بدأت مع بداية الزمان، وإنما هي قاعدة عسكرية واقتصادية وثقافية وسكانية للاستعمار الغربي، والصراع معها إنما هو جزء من المواجهة العامة مع الحضارة الغربية الغازية"[١]. ويؤكد د. عبد الوهاب المسيري وبالاستناد لما كشفت عنه حرب لبنان الأخيرة، أنّ النفوذ الصهيوني في الولايات المتحدة الأمريكية ليس سبباً لسياسات الولايات المتحدة المؤيدة لإسرائيل بل هو نتيجة له، وأنّ "الصوت اليهودي قد يؤثر في صانع القرار الأمريكي بخصوص الشرق الأوسط، ولكنّه لا يمكنه أن يغيّر من اتجاهه أو يحدد أولوياته" وأنّ الكيان الصهيوني هو "استثمار استراتيجي جيد من منظور المؤسسة الحاكمة". ولذلك يعلن الدكتور المسيري موت الأطروحة القائلة: إن إسرائيل هي التي تحرك أميركة وليست أميركة هي التي تحرك إسرائيل، فحرب لبنان كشفت بشكل واضح أن الولايات المتحدة هي التي تستخدم إسرائيل، وهو ما عبرت عنه بعض الصحف الإسرائيلية بغضب بأن الولايات المتحدة دفعتهم لهذه الحرب، وكما قال أحد الصحفيين الإسرائيليين: الولايات المتحدة فشلت في العراق ولكنها ستترك العراق أما نحن فباقون هنا[٢].

(١) د. عبد الوهاب المسيري، الجمعيات السرية في العالم، ١٩٩٣، ، دار الهلال، القاهرة، صفحة ٥٢

(٢) نص مقابلة برنامج "بلا حدود" على قناة الجزيرة على الرابط التالي:
http://www.aljazeera.net/NR/exeres/DF93A4F0-2FAB-4F78-983D-B05CFCDF8346

وفي النهاية فالدولة اليهودية التي كان من المفروض أن تعتمد على قوتها الذاتية، أصبحت دولة عميلة لايمكن أن يكتب لها البقاء أو الاستمرار إلا من خلال الدعم السياسي والاقتصادي والعسكري الغربي، والأمريكي بالدرجة الأولى[١].

كثيراً ماعبر الدكتور المسيري عن فكرة جوهرية مفادها أن الصهيونية مثل النازية ماهي إلا ثمرة طبيعية للتشكيل الحضاري الغربي، وأن الإبادي الذي يعد ركيزة لكلا الحركتين ماهو إلا دليل على أن الإبادة "إمكانية كامنة"، تضرب بجذورها في الحضارة الغربية الحديثة، وهي لم تكن مقصورة على النازيين بل تشكل مرجعية فكر وسلوك أعداء النازيين أنفسهم، بل إنها شملت الثورة الفرنسية نفسها عبر إبادة المعارضين لها، والنزعة الإبادية هذه كانت واضحة في إبادة الحلفاء لمئات الألوف من المدنيين، وهي النزعة نفسها التي صبغت آلة الدمار الإسرائيلية في حروبها جميعها، وكانت المجازر هي العلامة الفارقة في كل حرب، وكانت نزعة التدمير هذه واضحة في ضاحية بيروت الجنوبية وقانا وجنوب لبنان.

وإدراك المقاومة لهذه العلاقة الوثيقة بين النازية والصهيونية وارتباطهما الوثيق بالحضارة الغربية كان جلياً في "الفلاشات" السريعة التي كان يبثها تلفزيون المنار، طوال فترة الحرب، حيث كان يبث صوراً تتعاقب وتتداخل لهتلر وأولمرت وكلاهما يتحدث بلغة ومصطلحات مشابهة، كلاهما يتحدث عن التفوق، وعدالة حربه، لتتوالى صور الضحايا من الشيوخ والنساء والأطفال، وحتى لايفقد المشاهد الربط بين ذلك كله ومنظومة القيم الغربية كمنتج أساسي لنزعة الإبادة هذه، يأتي

---

(١) د. عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والحضارة الغربية، كتاب الهلال، أغسطس ٢٠٠٣.

أحد "الفلاشات" ليصور صواريخ تتدافع حاملة الموت والدمار، وحاملة في الوقت ذاته علامة الدولة العظمى: صنع في أمريكة.

ومن أكثر "الفلاشات" ذكاء، وفهماً لحقيقة العلاقة الوثيقة بين الصهيونية والغرب إذ تظهر الصهيونية كحامل أمين لتلك القيم، وخاصة قيمة التدمير الذي يطال مساحات شاملة، وصورة "البطل" الذي يبطش بأعدائه على طريقة أبطال هوليوود، "فلاش" كان تعرضه شاشة المنار بصورة مكثفة، تبدأ فيه العدسة بالتقاط مشاهد مروعة للدمار الهائل الذي أحدثته آلة الموت الإسرائيلية في لبنان، مع ربطها بقدرة هوليوود على صناعة مشاهد مماثلة، لتتوقف العدسة على وجه طفل لبناني شوهته الشظايا، ويأتي التعليق، مشهد كهذا في هوليوود يقتضي ساعات عمل طويلة وخبراء ومتخصصين، لكنه هنا لم يكلف طيار الموت الإسرائيلي سوى ثواني و"كبسة زر".

وكما أن الجنرال الأمريكي "كوريتس لي ماي" كان يقوم بتحطيم المدن اليابانية واحدة تلو أخرى بشكل منهجي، لم يسبق له مثيل في التاريخ، وكما أن الطيارين الأمريكيين في عهد بوش الأب، أعطوا تعليمات بأن يقصفوا كل ماهو عزيز على قلوب العراقيين، كان الأمر نفسه يقوم به أولمرت وعامير بيرتس في لبنان، فخلال ٣٤ يوماً من الحرب، أطلق ١٨٠٠ قذيفة عنقودية تحتوي على حوالي ١,٢ مليون قنبلة عنقودية، وهي صناعة أمريكية، واستخدم الجيش الإسرائيلي في الحرب قذائف فسفورية محرمة دولياً.

واعترف ضابط صهيوني يعمل في وحدة القذائف التابعة للجيش الصهيوني، تم تسريحه بعد الحرب، بأن الجيش الإسرائيلي أطلق ١٨٠٠ قذيفة عنقودية تحتوي على حوالي ١,٢ مليون قنبلة عنقودية على لبنان خلال الحرب الأخيرة. وقال: إن الجيش أطلق أيضاً قذائف مدفعية

عنقودية وبذلك يكون العدد أكبر بكثير مشيراً إلى أن الجيش الإسرائيلي غطى قرى لبنانية بأكملها بالقنابل العنقودية ووصف ماحدث بالجنون والوحشية.

وحسب قول الضابط فإن القذائف العنقودية استخدمت بشكل مكثف رغم العلم أنها غير دقيقة بشكل كبير فمدى انحرافها عن هدفها يصل إلى ١٢٠٠ م، وأن جزءاً كبيراً من القنابل لا ينفجر ويتحول إلى ألغام. ومعظم الخبراء يعتبرون القذائف العنقودية "لا تميز بين الأهداف العسكرية والمدنية" و ممنوع استخدامها في محيط سكني.

وطبقاً لاعتراف الضابط الصهيوني فإن نسبة القنابل غير المنفجرة التي أطلقها الجيش الصهيوني على لبنان هو ٤٠٪. وبالنتيجة فإن عدد القنابل الغير منفجرة في لبنان قد يصل إلى نصف مليون قنبلة. وبعد انتهاء العدوان تم التبليغ عمّا يقرب من مدنياً لبنانياً قتلوا نتيجة لتلك القنابل.

وحسب رأي الضابط فإنه للتعويض عن قلة دقة تلك القذائف، أعطيت أوامر "بإغراق" المنطقة بها. ويقول الضابط الذي تم تسريحه مؤخراً إنه طلب منهم في إحدى الحالات قصف قرية بقذائف عنقودية، ويضيف قالوا لنا "قبل الصباح يخرج الناس إلى الصلاة وتلك القنابل سterدعهم"[(١)].

وذلك كله بأسلحة أمريكية نقلتها طائرات أمريكية على وجه السرعة، وهو ما عبر عنه إعلام المقاومة عبر مشهد يصور صندوق إسعافات أولية، يتصاغر ويتصاغر حتى لايكاد يرى، وصواريخ تتعاظم وتتعاظم لتزيد عن مدى الرؤية، وليكتب عند الأول هدية أمريكة للشعب اللبناني، وليكتب عند الثاني هدية أمريكة لإسرائيل.

(١) ضابط إسرائيلي شارك في الحرب: أطلقنا ١,٢مليون قنبلة عنقودية على لبنان وقمنا بتغطية قرى كاملة بها، الانتقاد بتاريخ ١٣/٠٩/٢٠٠٦.

وإبادة الآخر كما يوضح الدكتور المسيري، أمر يؤكده الواقع كآلية أساسية استخدمها التشكيل الحضاري الأمبريالي الغربي لتحقيق رؤيته الداروينية، ففي كتابه الصهيونية والحضارة الغربية يقول المسيري: والعنف عند بن جوريون،كما هو الحال عند مناحيم بيجين، وكما هو الحال في بعض التيارات الفلسفية الغربية، يكتسب بعداً خاصاً، ويصبح هدفاً في حد ذاته، بل ووسيلة بعث حضاري. يقول بن جوريون: "بالدم والنار سقطت يهودا وبالدم والنار ستقوم ثانية"[١].

والمتابع لإعلام المقاومة يمكنه أن يرى أنها تفهم بشكل عميق ودقيق هذه العلاقة، إذ يعرض تلفزيون المنار نشيداً حماسياً يدعو إلى التصدي لـ"أم الإرهاب" أمريكة، وهنا تتوالى مشاهد التعذيب المروعة في سجن" أبو غريب" وتتمازج مع مشاهد لوصمة العار في وجه حقوق الإنسان، حيث مشاهد الإذلال لسجناء غوانتانامو، والسقوط المريع لدعاوى دولة الحريات، ولا تلبث الصور أن تعيد المشاهد إلى فيتنام وصور لسجناء فيتناميين يتعرضون للضرب والإهانة على يد الجنود الأمريكيين. في رسالة بالغة الدلالة بمركزية الإبادة في الفكر الغربي.

في عملية الصراع مع العدو، يتحدث المسيري عن عملية تحييد المصطلح بوصفها عملية تحييد كامل للإدراك، فهو يحاول أن يصف الظاهرة من الخارج باعتبارها مجرد موضوع، دون أن يعطيها أي معنى إنساني داخلي لجعله يقترب من المصطلح الدقيق المنفصل عن القيمة، إذ لاتوجد فيه عواطف أو إراقة دماء، وهو ما جعل النازيين ينظرون إلى الضحية وكأنهم ينظرون إلى موضوع وحسب، والشيء ذاته نجده في مصطلحات الكيان الصهيوني، فمذبحة بيت حانون كانت في المصطلح

---

(١) د. عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والحضارة الغربية، دار الهلال، العدد٦٣٢، ٢٠٠٣، ص ٣٧٤.

الإسرائيلي ضرب لمنصات صواريخ المقاومة الفلسطينية، وفي الحرب على لبنان كان المصطلح الصهيوني خالياً كلياً من الضحايا، وكان يتم التركيز على "القضاء على القوة العسكرية لحزب الله"، "تدمير منصات إطلاق الصواريخ"، "تحطيم القوة الصاروخية لحزب الله"، "تدمير القواعد العسكرية"، في حين أن الحقيقة كانت تدمير البيوت وحتى الملاجئ على رؤوس الأطفال والشيوخ والعزل، واستهداف الشجر والحجر وكل ما هو حي، وحتى سيارات الإسعاف، وفي الوقت الذي كانت بيانات قادة الجيش الإسرائيلي تتحدث عن تدمير لمنصة صواريخ لحزب الله، كانت وسائل الإعلام تكشف عن مجزرة مروعة في قانا، فمنصة الصواريخ لم تكن سوى ملجأ استهدفته الطيارات الإسرائيلية، واستشهد جراء القصف عشرات الأطفال، ممن لا يأتي المصطلح الصهيوني على ذكرهم من قريب أو بعيد.

في حديثه عن الحداثة التي تعرف الحداثة بأنها تبني العلم والتكنولوجيا والعقل كآليات وحيدة للتعامل مع الواقع، يرى الدكتور المسيري أنه تعريف يتجاهل البعد الإنساني والمعرفي (الكلي والنهائي). ولاسترجاع هذا البعد الهام فإنه يعرف الحداثة بأنها تبني العلم والتكنولوجيا والعقل ويضيف إليها "المنفصلة عن القيمة"، وأمام تعريف كهذا مع ملاحظة، أن العالم أصبح أسيراً لأخلاق الصيرورة التي يؤكد المسيري أنها تعني - في نهاية الأمر- التسليم بما هو قائم والخضوع له أو العكس تماماً، أي فرض الإرادة الذاتية والأهواء الشخصية على هذا الواقع لأنه لا يوجد منظومة من القيم المتجاوزة لهما يمكن الإهابة بها ومحاكمة الواقع من منظورها. فإن الحديث عن المقاومة، الجهاد، الحوار المسلح، فضلاً عن ممارسة ذلك في الواقع يقتضي شجاعة، تتجاوز الحداثة وأخلاق الصيرورة. وهذه الشجاعة هي ما مارسه الدكتور عبد

الوهاب المسيري على مدى سنوات طويلة، وهي صفة "المجانين" الذين يؤمنون بـ"الإنسان السر" القادر على الإيمان بجدوى المقاومة رغم الدماء كلها، دماء الأطفال قبل الشيوخ، التي سالت وتسيل في الأرض التي أعطى أطفالها للحجر لغة.

والله أعلم

الاجتهاد التوليدي
في خطاب عبد الوهاب المسيري
دراسة في خصوصية وكونية المفهوم

د. بومدين بوزيد❖

لفت انتباهي فكر عبد الوهاب المسيري(١) منذ أن بدأت أعمل على قضايا التأويل والشرح خصوصاً في فلسفة الفهم من ديلتاي وشليرخامر وصولاً إلى غادمير وريكور وهابرماس، فكان فكر المسيري ومنهجيته إضاءة جادة ومبدعة نحو منهج فهمي جديد في الثقافة العربية - الإسلامية يقوم على "اجتهاد توليدي - تفسيري" ينطلق من الحيز الإنساني وتركيبته الكمونية المادية والربانية في آن واحد، وليس على التوحد والتبعية للطبيعة والأشياء، وقد يخالف الواقع من يعتقد أن فكر المسيري تم تركيزه على اليهود فقط، فهي دراسة لنموذج من الجماعة يمكن أن يكون منهجه

❖ كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران - الجزائر.

(١) الفضل هنا يعود للزميل د. عبد الحليم عطية الذي شجعني على المساهمة في الكتابة عن المسيري، كما أننا وفرنا لطلبة الماجستير والدكتوراه الموسوعة للاشتغال حولها أو الاستفادة منها، خصوصاً أن رؤيتنا لليهودية والصهيونية مازالت محكومة بتصورات غير سليمة ويتحكم فيها منطق كتابة "البرتوكولات" أو الكتيبات الدعائية ضد اليهود التي تمسخ التاريخ والمعرفة.

ورؤيته لها طريقاً نحو إبداع عربي يتجاوز التقليدية الإسلامية في تناولها للقضايا الراهنة، والتقليدية الحداثية التي تجد نفسها محصورة في المناهج الغربية، فتكون شارحة أو تسعى لتجريب هذا المنهج أو ذاك على التراث العربي - الإسلامي أو في تناولها لقضايا عربية معاصرة كالدولة والسلطة والإرهاب والعنف وما شابه ذلك من القضايا المطروحة علينا اليوم.

سيكون تركيزي في هذه المساهمة الأولية حول موضوع التجاوز الذي يطرحه المسيري، أي تجاوز المنهجيات الدارسية للإنسان وللتفكير ومن ضمنها دراسة اليهود، فما هي سمات وخصائص هذا التجاوز "الإبداع"، وهل حقق ذلك؟ وما هي استراتيجيته المنهجية مقارنة مع ما هو سائد في الدراسات الفكرية العربية - المعاصرة؟ وهل استطاع المسيري فعلاً بالتجاوز أن يتجاوز الذي انتقده وردّهُ إلى أنه تفكير مادي؟، قبل هذا أود أن أجمل بعض الخصائص التي تميز تفكيره:

١ - تتميز الكتابة المسيرية بالوضوح في اللغة والسلاسة الأسلوبية، إذ يتفادى الغموض والاستطراد والاستيهام بالمصطلحات الغربية كما نجد ذلك في بعض الكتابات الحداثية العربية، وهذا مما يجعل الفكرة واضحة، فيشوّقُ القارئ للمتابعة، كما يتيحها معرفة للجميع وليس للمتخصصين فقط، ويلجأ في معظم الأحيان إلى إعطاء الأمثلة والمقارنات حتى يتضح المقصود ويقيم البرهان.

٢ - حجاجه هادئ لا يلجأ فيه للتصنيف الصارم اللاغي للمسافات، ويعتمد في حججه على التاريخ والتطورات العلمية والفلسفية الحاصلة في أوربة، ويبتعد عن الأحكام المسبقة والسريعة، كما تتميز حجج المسيري بطابع ترك بعض القضايا قابلة للمناقشة وللتطور، بمعنى لا يوصلك إلى خلاصات نهائية فاصلة، رغم أن القارئ والمتتبع يجد أن المسيري أحياناً يكون

أسير ما انتقده عند الآخرين وهو ما سنحاول شرحه وتفصيله بعد قليل.

٣ - قدرات لغوية وعلمية في نحت المفهوم وتعريبه، وهي قدرة أعطت استقلالية فكرية للباحث وتميزاً، وهذه العملية الإبداعية لديه تكون إما بالعودة إلى التراث اللغوي أو إعطاء الكلمة الأجنبية فعل حركة مثل كلمة "التأيقن" من الأيقونة وهي في وصف اللغة التي تلغي المسافة بين الدال والمدلول إلى أن يصبح الدال مدلولاً، ملتفاً لا يشير إلى شيء خارج ذاته "تمركز حول الذات"، ولمثل هذا التأيقن اندماج الجزء في الكل يذكر الإنسان الداروينى والإنسان النيتشوي، كما يركب أحياناً جملة لتتحول إلى مفهوم واحد كال"حوسلة" التي هي كلمة منحوتة من جملة "يحول إلى وسيلة"، ومن بين المفاهيم الأخرى المستخدمة "العربي الغائب" و"اليهودي الخالص" و"الإقطاع الشيطاني"، وعمله على المفهوم جعله يقدم طريقة جديدة في التعريف من خلال دراسة الحقل الدلالي لمجموعة من المصطلحات المتداخلة المتشابكة، وهي طريقة تتسم بالتركيب، ولا يبقى التعريف عنده مجرد نموذج نظري بل يوسعه من خلال دراسة الطريقة التي تمت من خلالها ترجمة هذا النموذج في الواقع، والمشاكل الناجمة عن هذا التطبيق[(١)]، (ص ٤٧) إنها عملية سك المصطلح.

غير أنه يلاحظ الآلية أحياناً في استعمالاته لمفاهيم فقط مقابل مفاهيم غربية، ف"شحوب الإله" على غرار مصطلح "موت الإله" لدى نيتشه،

---

(١) الإحالات في داخل المتن للمجلد الأول من موسوعة عبد الوهاب المسيري، "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية"، دار الشروق، القاهرة، سنة ١٩٩٩.

وهنا الربوبية والماسونية والوحدانية كلها تعبّر في رأيه عن فكرة "شحوب الإله" ص ٢٠٤، أو يقول بعبارة " نسيان الإله" منطلقاً من الآية القرآنية "نسوا الله فأنساهم أنفسهم" الحشر ١٩، و"تعني وجود الإنسان ككيان مستقل عن الطبيعة يحقق قدراً من التجاوز لها بسبب علاقته بالإله المتجاوز. فإن نسي الإنسان الله وظن أنه غير موجود، نسي نفسه وجوهره الإنساني المتجاوز ومركزيته في الطبيعة وما يميزه كإنسان ونسي أنه إنسان إنسان، إنسان غير طبيعي مستخلف من إله علي قدير مجاوز للطبيعة" ص ٢٠٥،كما أن ميله للاختصار المفهومي الذي يوجز عبارة" يحول الشيء إلى وسيلة" الحوسلة لم يكن موفقاً فيه في مواطن أخرى حين حاول تفادي بعض الترجمات العربية لكلمة إيغزيل مثلاً، حيث وضع جملة طويلة "انتشار الجماعات اليهودية في العالم" بدل التيه والنفي.

٤ - من التحيز إلى الحياد: يحاول المسيري تجاوز الثنائية التي يرى أنها جاءتنا من العلوم الطبيعية والرياضية باستخدام المجاز الذي يعبر عن حالات إنسانية، ففي مقابل تعبير رجل أوربة المريض " استخدم "رجل أوربة النهم"، وبدلاً من كلمة يهود" أو "الشعب اليهودي" مصطلح "جماعات يهودية" وأسقط تعبيرات تحيزية مثل: " العبقرية اليهودية" و"المؤامرة اليهودية"، ومن هنا كان حذراً في الترجمة الحرفية للكلمات الإنجليزية حتى لا يسقط في التحيز الذي ينبه عليه، فالهولكوست مثلاً هو "الإبادة النازية لليهود" وإكزيل Exil ليس بمعنى التيه أو المنفى ولكن عبر عنها " انتشار الجماعات اليهودية في العالم"، وهي هنا عبارة طويلة، عكس ماحصل من اختصار قام به لعبارات طويلة، وأنتي سيميتزم ant-semitism لم يستخدم عبارة "معاداة السامية" بل استخدم عبارة "معاداة اليهود".

٥ - جلّ النصوص التي كتبها المسيري هي ذات طابع صراعي جدلي بمعنى أنها معجم مفاهيمي توحيدي في مقابل ما يسمية الحلولية المادية الكمونية التي تغير أسماءها عبر التاريخ وصولاً إلى أقصى تعبير عن ذلك الهيجيلية وفلسفة نهاية التاريخ، ونقده للمركزية الغربية التي تقصي الحيز الإنساني حتى ولو كان باسم الإنسان كما نرى ذلك عند الوجوديين يعتبر تقدماً في الاجتهاد العربي - الإسلامي وقدرة إبداعية على تجاوز التقليد والتحيز للغرب بوعي أو دون وعي، ولكن العملية تتحول أحياناً إلى رصف وحشر لمفاهيم إما منحوتة نحتاً من تراثنا أو هي تلوينات لغوية فقط للخروج من هيمنة المصطلح الغربي ولكن التأثير الغربي فيها يبقى حاضراً في مفاصل النص، وغالباً ما يلجأ المسيري في حالة تقابل الثنائيات؛ الفلسفية الغربية التي أنتجها العقل الغربي إلى رصد العلاقة وفهم طبيعتها بين هذه الثنائيات فمثلاً حين يتعرض إلى الصيغ المختلفة للتعبير عن العلمانية أو وحدة الوجود بمعنى الكمون المادي يسرد مصطلحات الخطاب التحليلي الفلسفي العام في الغرب ليصل إلى ربط العلاقة واقتراح إقامة علاقة جديدة يراها تنسجم مع الرؤية التوحيدية في مواجهة المادية الغربية فـ"يبين أبعادها الكلية والنهائية وعلاقتها بالتفكير الحلولي الكموني المادي، منها:

المطلق، المبدأ الواحد، وهو تعبير عن الحلولية" حل المطلق في النسبي وأصبح كامناً فيه وامتزجا كلاً واحداً".

- المقدس "امتزج المقدس بالزمني أو الدنيوي".

- الكل: "الكل لا يوجد إلا في الأشياء".

- المركز: " حل المركز في العالم وأصبح كامناً فيه بحيث أصبح هناك كل عضوي"، أما النماذج التوحيدية حيث يظل **المطلق** منفصلاً عن **النسبي**، **والمقدس** منفصلاً عن **الزمني**، **والكل** عن **الجزء**، ويظل المركز مفارقاً للعالم فتظل هناك **ثنائية فضفاضة**، وتظل هناك **مسافة** بين الخالق والمخلوق هي في جوهرها **الحيز الإنساني** الذي يؤدي إلى ظهور كل متكامل فضفاض بشكل غير عضوي لا كل متلاحم بشكل عضوي، يتساوى داخله الإنسان بالأشياء وتهيمن الواحدية المادية" ص **٢٠٤**، هكذا الثنائيات يفصلها ويوجد المسافة لتبقى العلاقة فضفاضة، إنها "تنزيهية اعتزالية جديدة " أو علم كلام جديد ولكنها لا تجعل مدار التفكير هو الله كما الكلام الأشعري والاعتزالي القديم ولكن "الحيز الإنساني" بالكشف عن جانبه الرباني، وهذا الجدة الإبداعية التي هي استمرار لنزعة إنسانية عرفتها بعض اجتهاداتنا العربية منذ القرن الرابع عشر هجري[١].

٦ - البحث في جينالوجيا المفاهيم وهي متابعة نقدية مهمة كما صنع مع مفهوم العلمانية وبحث علاقته بالحقل الدلالي للمفاهيم الأخرى، وكان في هذا الجزء جهد إبداعي متميز، قلت كان

---

(١) أود هنا أن أشير إلى أن مفهوم النزعة الإنسانية ينتقده كذلك المسيري في الفكر الأوربي، واجتهاده هنا يختلف عن طروحات محمد أركون التي تحاول جهداً تأويل الجاحظ ومسطويه وابن المقفع؛ لتكون النزعة الإنسانية في الثقافة العربية جزءاً من النزعة الإنسانية العالمية، والخلاف هنا يأتي من كون المسيري ينتقد أصلاً المنظومة المعرفية كُلاً بينما أركون هو تعبير عنها وتجل لها وهذا الفرق مهماً هنا في الوصول إلى نتائج مختلفة في التحليل.

عملاً معجمياً، والدراسات النقدية اليوم في تحليل الخطاب والتأويل تعمل على المعجمية كخطوة منهجية أولية أساسية لفهم الارتباك والغموض أو الوضوح والدقة مع ربطه بالحقل العام الدلالي[1]، ففي هذا الفصل كشف عن الغموض والتشوهات التي يلحقها استعمال هذا المفهوم.

وحين يحشر المفكرين العرب كحسن حنفي ومراد وهبة وهاشم صالح وعزيز العظمة ضمن العلمانيين الغربيين يرى أن ما هو أكثر غرابة أن أياً من التعريفات التي قدموها للعلمانية لم تحاول الربط بين العلمانية وتاريخ الفلسفة في الغرب ص ٢٢٧، وهنا يلاحظ أيضاً فشل" علم الاجتماع الغربي" لأنه ورث الاختلاط في الحقل الدلالي لكلمة "علمانية" وقد تحدد دلالات هذا العلم أي مقولاته الإدراكية والتحليلية قبل أن تتم عملية التلاقي بين الرأسمالية والاشتراكية وقبل أن تظهر الوحدة الكامنة وراء كثير من الظواهر، "ولذا كان يظن علم الاجتماع الغربي أن الثنائيات التي ظهرت داخل المنظومة العلمانية الغربية ثنائيات حقيقية ذات مقدرة تفسيرية عالية؛ فكان يرصد الواقع من خلال نموذج الإنسانية مقابل الطبيعة" ص ٢٣١، من هنا يدعو المسيري إلى إعادة النظر في مصطلحات العلوم الاجتماعية "ذات الأصل الغربي" كلها.

اعتزالية جديدة

نستخدم هذا التعبير لتمييز فكر المسيري عن أشعرية ووهابية بعض الخطابات الإسلامية اليوم التي يلتقي معها في بعض النتائج، وهو تعبير من ناحية أخرى يدل على المنحى الحر لتفكير المسيري وبحثه عن التنزيه

---

(١) كان آخر عمل قد قدمه الفيلسوف الهيرمينوطيقي "بول ريكور" كتاباً فلسفياً تابع فيه مسيرة "مصطلح الاعتراف". Parcours de la reconnaissance, Ed, Stock, 2004

الإلهي وإيجاد المسافة بين الله والإنسان أو بين الطبيعة "المادة" والإنسان، عكس الفلسفات الغربية بدءاً من الوثنية اليونانية وصولاً إلى ما سمي اليوم مابعد الحداثة، وهنا نود الإشارة أن المسيري يتفادى تعبير استخدام مفهوم " الحضارة الغربية" مثله في ذلك مثل سيد قطب وأبو الحسن الندوي ومالك بن نبي.

يحاول أن يجد حجاجه في رفض الصفات الجديدة الملحقة بالإنسان والقادمة من الدراسات الطبيعية أو العلمية التجريبية أو التي تعبر عن الكمون والمادية والحلول، ولو أجرينا إحصاء معجمياً للمفاهيم والعبارات والمصطلحات التي يلحقها بالعقل الكموني الحلولي المادي لوجدناها تفوق العشرين، وهي عبارات يراها تنويعية فقط للدلالة على الحلولية الكمونية والعلمانية الشاملة: الكونية، الكمون، الثنائية، الحلولية، العلمانية، موت الإله، المطلق، الكل، الإباحية.... إلخ، بينما بالمقابل يقل عدد المفاهيم والعبارات الواصفة لما يدعوه بالعقل التوحيدي ويلجأ إلى النسبة والإضافة، وهو عكاز لغوي يعبر أيضاً عن الحاجة لنفس طويل وتفكير جديد يحتاج لمزيد من عكازات للسير ولو باستيراد من الغرب، فنلاحظ مثلاً "النسبية الربانية"، و"النسبية الفضفاضة" و"الحيز الإنساني" و"العلاقة السائلة" بدل الصلبة، و"العلاقة الفضفاضة"...إلخ، والمفردات التي لا تعتمد على الإضافة فقط كلمة، الربانية، والتوحيدية، ولكنها من دون إضافة لا تعبر عن جوهر منهجية وتفكير المسيري، كما أننا إذا حاولنا تتبع منهجه من خلال نصوصه عن النماذج ونقدها في حقول العلوم الإنسانية، فهو يقترح "النموذج التفسيري الاجتهادي " الذي يقول بالاستخلاف، مقابل "النموذج الموضوعي المادي" وهنا يحاول أيضاً أن يتفادى الوقوع في شراك المفاهيم الغربية فيرفض استخدام "الذاتية" و"الموضوعية" ويقترح

بدلها عبارات نسبية لا تحمل الصراع والجدل والتناقض والاختلاف، وتحوي صفة الإضافة العكازية التي لاحظناها للتو "الأكثر تفسيراً" و "الأقل تفسيراً"، وفي رأيه أن هذين التعبيرين يستعيدان الواقع المعاش مرة أخرى كما يستعيدان الطبيعة البشرية كمرجعية نهائية تتحرك داخل الحيز الإنساني، فالأكثر تفسيرية[1] نموذج قادر على تفسير أكبر عدد من المعطيات والربط بينها، كما أن اختيار النموذج هو اختيار مقدرته التنبؤية، فكلما زادت مقدرته أصبح أكثر تفسيرية"، ومرات أخرى يسمي هذا المنهج بالنموذج التوليدي، ويسميه في مواقع أخرى بالنموذج المركب، أو النموذج المنفتح التعددي الفضفاض، - لاحظ هنا النعوت الكثيرة الإضافية وهي تعبير عن حالة التفكير الذي يسعى نحو الريادية والإبداعية ويجد صعوبة في كشف الآفاق ولكنها في البدء تكون محتاجة للنعوت والإضافات العكازية ثم يستقل عودها ويشتد أكثر - قلت: هذا النموذج يقوم في مقابل النموذج التراكمي المادي والوضعي، والتوليدي، ويستفيد من الفلسفات التي ترى قدرات كمونية للعقل، ولقد استفاد المسيري هنا من النزعة التوليدية في اللسانيات عند تشومسكي، ومن التحليل النفسي عند بياجيه.

باستخدام هذا المنهج الذي يسمه بلا ذاتي ولا موضوعي يقترح ثلاثة نماذج تحليلية وهي: الحلولية الكمونية، والعلمانية الشاملة، والجماعة الوظيفية، ونموذج التركيب الجيولوجي التراكمي، التي تغطي تقريباً معظم صفحات الجزء الأول من "موسوعة اليهود واليهودية". وهذه النماذج يسمها بالاختزالية المغلقة لأنها ترى التاريخ كياناً يتحرك بطريقة واحدة

(١) ألا يلتقي هنا المسيري مع الفلسفة الرومانتيكية حين استبدلت الشرح في العلوم الطبيعية بالفهم والتفسير في العلوم التاريخية والاجتماعية، قال ديلتاي: "الطبيعة تشرح أما الحياة فنفهمها" أو عبارة "الحياة تفسر نفسها بنفسها".

ونحو نقطة واحدة، فالاختزال قد يكون في بطل أو بطلين أو نتاج عقل واحد متآمر مخططاً جباراً أو نتاج نظرية ثورية فورية أو فكرة انقلابية جذرية أو عودة مشيحانية أو حتمية تاريخية أو وراثية أو العنصر الاقتصادي أو الدافع الجنسي.

لتطوير منهجه التوليدي في دراسته، سواء للحلولية المادية أو للمجموعات اليهودية يسير حسب الخطوات الاستراتيجية التالية:

١ - يقوم بعملية التعريف من خلال دراسة مجموعة من المصطلحات والمفاهيم المتقاربة ذات الحقل الدلالي المشترك أو المتداخل؛ فمثلاً في دراسته للحلولية الكمونية الواحدة درسها من خلال مفاهيم: الحلولية، وحدة الوجود، الكمون، الفيضية، التجسد، التأيقن، المبدأ الحيوي، وعن العلمانية درس المفاهيم الكامنة وراءها كالمقدس والزمني، والتطبيع، والتحييد... إلخ.، وهنا نود أن نشير إلى أن دراسته للمعجمية الغربية كانت ثرية وعميقة جداً خصوصاً في الفصل المتعلق بالعلمانية.

٢ - تطوير مصطلحات تحليلية جديدة لبلورة النموذج الكامن، وهنا يحاول أن يقدم مفاهيم في مقابل المفاهيم المسوقة ضمن الحقل الدلالي الأول الذي ينعته بالنموذج التراكمي المادي الواحدين سواء بتأكيده فشل المفاهيم الأولى في استيعاب الحيز الإنساني أو في فشل المعايير والنماذج، مثلما يتحدث عن أزمة علم الاجتماع الغربي الذي لا يزال مرهوناً بالتصورات والمفاهيم التي أنشئت في فترة الصراع بين القطبين الاشتراكي والشيوعي.

الاستراتيجية الثانية كنا أشرنا إلى قلة مساحتها المفهومية مقارنة بالاستراتيجية الأولى رغم أهميتها وريادية المسيري في الإبداع المفهومي

الجديد ويمكننا هنا أن نسجل الملاحظات التالية بخصوص هذه الاستراتيجية: - كان الهاجس النفسي لدى المسيري كيف يتخلص من المفهوم الغربي الذي يؤدي بالمتحيز له إلى الوقوع تحت تأثيره وسطوته ولا يستطيع وضع الفاصل بين وعيه وتفكيره والحقل الدلالي الذي تراكم في الخطاب الفلسفي الغربي، وهذا الهاجس النفسي لم يكن مبرراً أحياناً بأن نقف دائماً من كل مفهوم غربي بعين الريبة والخوف من السقوط في التبعية والتحيز، بالرغم من أن المسيري يلتقي مع بعض الفلسفات التي أعادت الاعتبار للإنسان ويستخدم مفاهيمها أداةً للنقد أي من داخل الحقل الدلالي للمفاهيم الاجتماعية والفلسفية الغربية.

- السعي لإرادوية التميّز في نحت وسك المفهوم كان وراء تعبيرات قد لا تعبر أكثر دقة من التي تخلينا عنها مثل "الأكثر تفسيراً" و "الأقل تفسيراً" بديلاً عن الذاتية والموضوعية، أو محاولة ترجمة جديدة لمفاهيم تعوّد عليها العقل العربي بوضع مفاهيم هي جمل ثقيلة كالتي أشرنا لها سابقاً.

٣ - دراسة النمط الأساسي الكامن وراء عمليات الحلولية أو العلمنة، فمثلاً في العلمنة يجري توضيح علاقة العلمانية بالتفكيك ومابعد الحداثة. وهنا الترابط والتطور من الحلولية التي تمتد إلى الوثنية الإغريقية بما فيها الفلسفة الفيضية الإسلامية وصولاً إلى هيجل ثم العلمانية ونهاية التاريخ والفوضوية والعدمية وما بعد الحداثة والإمبريالية وتكون الجماعة الوظيفية "اليهود" نتيجة للغزو الاستعماري الغربي، هنا في المرحلة الثالثة الاستراتيجية يتعرض للنظام العالمي الجديد، ونهاية التاريخ والفردوس الأرضي، وحول هذه الاستراتيجية الأخيرة يمكن ملاحظة ما يلي:

- رؤية التاريخ كمسار واحد وتعبير عن واحدية مادية تتنوع مفاهيمها ومناهجها ولكنها تنتهي إلى اختزال الإنسان في تبعيته للطبيعة والأشياء، وهنا، حتى التعبيرات الفلسفية التي حاولت استكناه الإنسان يقف المسيري منها أحياناً متردداً في الحكم عليها ومرات يأخذ منها، وأحياناً أخرى لا يلبث أن يلحقها بالخط الكموني - الحلولي، ويبرز هذا التردد والحيرة وترك بعض المسائل عالقة في حديثه عمّا بعد الحداثة التي هي نقد للمركزية الغربية وللعقلانية الغربية ولكنه يجدها أحياناً تعبيراً عن أزمة أخلاقية وعلمية غربية، هنا نسأل: أليس رؤية التفكير في خط واحد هو ضمنياً قول بالحتمية التي يحاول المسيري تفاديها؟ بمعنى أننا حين نعرف العلمانية فهي بالضرورة منزع نحو السيطرة والعالمية الجديدة، ومن هنا لا ننتظر من الفكر الغربي المعاصر سوى إبداعات تصب في مسار السيطرة والهيمنة ومزيداً من تبعية الإنسان للأشياء والطبيعة.

- مقابل هذا المسار هناك الوحدانية التي تفصل بين الإنسان والله، وهي تحتاج إلى أن يكون لها حقلها الدلالي، وقدرتها الإبداعية ومقاومتها للجماعات الوظيفية التي تخدم اليوم الهيمنة الغربية باستخدام الجماعة الوظيفية اليهودية أو جماعات أخرى هي صلبة وحلولية، وهنا تكمن أهمية منهجية بالغة في كون المسيري يقدم مفهوم "الجماعة الوظيفية" كنموذج تركيبي مكثف له مقدرة تفسيرية عالية تفوق المقدرة التفسيرية لكثير من النماذج التفسيرية السابقة، كمفهوم الطبقة ومفهوم الجماعة

الوسيطة[1]، ومن ثمَّ الجماعة الوظيفية "أكثر تفسيراً" بلغة المسيري.

- هذا الانتقال من التصورات التعريفية والمفهومية والتحليلية نحو التركيب الجمعي للجماعات الوظيفية سمح للمسيري بعملية تجريبية للمفاهيم التي أعلن عنها منذ البدء، ومن ثمَّ كانت الاستراتيجيتان الأولى والثانية نقداً مفهومياً لسانياً عقلياً لينتقل تدريجياً نحو التركيب والنقد الاجتماعية، بدءاً من دراسة الأنماط الأساسية الكامنة وراء الكمونية والحلولية والعلمانية، وهي منهجية تقوم على العزل والتفتيت والتحليل وتعليق الحكم بلغة ورد الاختزالي للنماذج ثم التركيب لفهم العلاقة بصورة فضفاضة كما يقول بين العقل الكموني الواحدي "النموذج التراكمي" مهما تطور وتنوع والعقل الاجتماعي ممثلاً في جماعات المال واليهود والأشرار والشركات الكبرى وأنظمة ولدها الاستعمار، أي العقل الأول.

من واحدية المادية الكمونية إلى الثنائية الفضفاضة

نصوص المسيري رصد لنزاع نزعتين: نزعة جنينية "وهي النزوع نحو الذوبان في الكل الطبيعي / المادي، ونزعة ربانية " النزوع نحو تجاوز حدود الطبيعة/ المادة"، ومادامت النزعة الأولى جنينية فهي صفة تدل على التعلق بالشيء وبرحم الأم "الطبيعة" حيث يرى الجنين نفسه الكل

---

(١) يمكن كذلك أن نذكر أهمية دراسات شارل تايلور في إدخاله لمفهوم الجماعية والفهم في دراسة المجتمع الكندي والأمريكي مثلاً، ولو أن المقاربات بين كتابات المسيري وتايلور فيها بعض الاختلافات.

وقد اتحد به العالم، وهذا حلول ووحدة وجود، أما الثانية فهي النضج وهنا دعوة للعود للنزعة الربانية في مقابل النزعة الجنينية التي ستدمر العالم، بناء على هذا النزاع يبني المسيري تصوراته وانتقاداته وأفكاره، وهنا نود أن نشير إلى هذا الملاحظات التي لا تخفض من أهمية مشروع المسيري الريادية الإبداعية:

- تصوير الصراعية العالمية بين نزعتين هو تطوير بشكل ما؛ فيه القدرة على إبداع المفهوم مثلاً والتحليل والمنهجية لنصوص سيد قطب ومالك بن نبي، الأول حين كان يحلل في ظلاله النزعة الربانية ، هنا كان يؤكد على الحاكمية مقابل المادية/ الجاهلية، غير أن هذه المفاهيم تختفي في نص المسيري ولكن يبقى المضمون في بعض النواحي واحداً، أما مالك بن نبي فكان اللقاء معه في ثلاثيته الشهيرة" الإنسان والتراب والزمن" وكيف أن إنسان مابعد عصر الموحدين" أي المسلم" ضيع هذه العلاقة بإهداره للزمن ولإنسانيته بتخليه عن ربوبيته الداخلية ونزوعه نحو تجاوز الطبيعة ليجد أرضه سلبت أمام الاستعمار والاستيطان فكانت لديه القابلية للرضا بالسيطرة والهيمنة، لقاء المسيري لم يكن فقط مع المفكرين المسلمين ولكن أيضاً مع التيار النقدي التواصلي لمدرسة فرانكفورت في تحليلها للعقل الأداتي وللحضارة الغربية، أما المفكرون العرب الحداثيون فلا يذكرهم إلا تابعين للعقل الغربي بمعنى أنهم متهمون بـ"التحيز" ، لاحظ هنا معي التحيز والحلول والكمون والثنائية الصلبة والعلمانية بدل "الكفر والجاهلية والطغاة" التي لن تكون أكثر قدرة على استيعاب النقاش والحوار.

- ألم يكن المسيري هيجلياً حتى وهو يهاجم هيجل ويراه المسؤول عن الكمونية والعلمانية؟ أليس الصراع بين النزعتين "الجنينية والربوبية" هي تصورات ثنائية قام عليها أيضاً المنطق الهيجلي؟ ألم تكن الاستراتيجيات الثلاث تنتهي إلى تركيب هيجلي؟ تنتقل من القضية ونقيضها لتصل إلى التركيب؟ أليس هذا قلباً لجدل العبد والسيد؟ وقد كان هيجل مخلصاً في جدله لمسيحيته كما يرى نيتشه؟ وكل تفكير مغرم بالثنائيات أو ينطلق من التربة الدينية ينتهي هيجلياً؟ أو يكون أفلاطونياً في جدله الصاعد والهابط؟ هنا يكون السؤال إن كانت العقلية البشرية في التفكير قد تتلاقى بحكم التصورات المتوارثة سواء من الدين والفلسفة أم من التصورات التي تكونت حولهما والشروحات؟.

- فكر المسيري من موقع الرد والحجاج والدفاع، ومن هنا كانت مقولاته ذات طابع حجاجي تميز بالقوة والتحرك النقدي في فضاءات المعرفة، لكن موقع المقاومة والرد قد يترك ندوباً وآثاراً سواء على مستوى المفاهيم وبناء المصطلحات أو التحليل والفهم، أي إننا لا ننطلق من قضايا نفكر فيها وحولها بالأساس ولكننا نحاول الرد ومقاومة الهيمنة، ومن هنا تميزت الكتابة المفهومية في كتابات المسيري بمحاولات لم تكن دائماً موفقة في النحت والسك، لأنها من الناحية النفسية هي فقط محاولة للخروج من هيمنة ما تعارف عليه الآخرون في دراساتهم الحقلية الإنسانية والاجتماعية، كما أن المسيري يجد نفسه ليس في مواجهة جبهة واحدة؛ ولكنه يكافح على جبهات عدة، وهي بطولة فكرية لا شك أن الذي لا يشتغل بحرب الجبهات يجد فيها المتشابه والنقص.

- حاولنا أن نقدم قراءة مختصرة لعمل فكري يتميز بالأصالة والجدة نتمنى أن يستمر وينمو، وأن يكون أكثر إبداعاً ونزوعاً نحو التميز ومقاومة الاستيطانات بأشكالها جميعها سواء أكان استيطاناً للأرض أو للغة أو للمفاهيم أو للحياة.

احملني بجناحيك القويين

يا طائر أفراح المستقبل

عبد الستار الراوي❖

١

هل بوسعنا أن نتحدث عن هذا المبدع؟ منشئ منطق الفكر وفقه التقدم؟! وصائد الذئاب! الطفل المشاغب. هل بوسعنا أن نتحدث عن مرايا المسيري، المكتظة بالأحزان الأولى، وبأفراح اللحظات الغائبة المنسية؟ هذا العاشق الهائم في بستان الحب! حامل أوجاع الفقراء، المقهورين.. وثوار الأمة. عشاق الحرية.

هذا الحالم بـ (الغد) بالفردوس الأممي. ومملكة الألوان.

وجزيرة أحلام الشعراء. وحدائق أبناء المستقبل. الحائر بين فردوس الأرض ومملكة الله. بين الأممي (الخالق والمخلوق) الطبيعة والإنسان.

هذا العقل المشتبك القلق استولد منذ البدء محبة، ليقطر في القلب محبة.

❖ أستاذ الفلسفة بجامعة بغداد.

لتزدهر في الخد ورود

تجري في العين جداول

يعبر صوب ضفة العام السادس والخمسين

ينثال الصوت وهجاً عام الغليان الشعبي وظاهرة البطل القومي

يستذكر منديل حبيبته الأحمر

في تلك اللحظات المتوهجة بالحلم الوطني والغد وبنصر المحروسة مصر

يأتينا الشعر أعراساً. وجناين ونجوماً وهلالاً وجمالاً.

في نص الأفراح الأولى يتداعى الحبُ الأممي في قلب الثوري الحالم

لو كان لي ألف ذراع / لو كان لي ألف قدم لضممت الأرض إلى صدري.

يحمل شاعرنا كما الشغيلة الورد الأحمر.

بين الأيادي وردتي حمراء في لون الشفق.

وعد الشفاه محبتى، مثل الندى مثل المطر.

.. في رحلته الأولى تصطرع الأفكار صخباً في أفق العقل.

ما بين الذات الفاقعة اللون / البرج العاجي.

والفوق الإنساني للآخر / العالم.

فيختار الحرية.. ويتحرر من (تلك الذات الفاقعة اللون)

فوق الجبل سأصلب ذاتي / حتى يصعد شدوي لكم.

شدوي بدرٌ للعشاق / يبزغ في جنات الحب.

النص الشعري: ثلاثية الخبرة والحيرة والبراءة.

إيذان بفكرة متوثبة في عقل المسيري.

وصدىً لموقف نقدي واع حيال الوقائع والموجودات والظواهر.

ورسالة التزام إلى الآتين

تماماً كما هو حال رحلته المعرفية وسيرته الذاتية / الموضوعية.

فالشعر كما السيرة وعيٌ باللحظة. وبالموقف والظاهرة.

طراز من (المعرفة) لا تفارق التأريخ ولا تنأى عن الواقع .

قد تمتثل لحقائق الماضي

وقد تصعد من حرارة الواقع..

أو تنزل إلى الحياة ذاتها. تشتبك في رحابها الذاتية والموضوعية

لكنها تنفتح على الإبداع. النقد. الواقع. العلم. التأريخ.

تشيع في ثناياها خطابات ورؤى كما الطيف

تتعدد ألوانها واتجاهاتها ، ولكنها تنشغل بفقه التقدم

فالنص الشعري يفصح أو يرمز عن جملة من قضايا وأوجاع طبقاً لمراحل وتحولات المسيري الفكرية.

البراءة الأولى /

التلقائية. التقاط الضوء براحة اليد.

تملا عقل الشعر سحراً، ملكت عليه شغاف قلبه / وظل إلى الآن يعشق الوجوه البريئة المفعمة بالحزن.

الحيرة /

اصطراعات الذاتية / الموضوعية / الخاص والعام

ثنائية (الخالق والمخلوق)، (الله والعالم)، (الطبيعة والإنسان)

حيرة المسيري أيقظت عقله بالأسئلة، فبدا العالم سؤالاً معذباً،

منذ بداية الرحلة، وظل على امتدادها مصدراً معرفياً.

الخبرة / المراجعات النقدية العميقة للبديهيات. ولنتائج الأنا والآخر حيال الوجود، القيم والظواهر المعرفية.

شكل ملامح الطريق صوب المسيري ذاته، فأنشأ هو بناءه المعرفيّ والفلسفيّ.. وعبر هذه العمارة المجربة: يتخذ موقفه!

أفضت تأملات الشاعر الأولى إلى شكل من أشكال الاغتراب الذي أوجع فؤاده بالحيرة والأسى، فوجد نفسه في نهاية الأمر داخل قوقعة (المادية)، التي أنشد لها أعذب أغانيه وأحلى قصائده:

الأفراح الأولى / الأحزان الأولى / الفردوس الأعلى، قبل أن ينتقل من (الأدرية الأممية) إلى (اللا أدرية). الشك والإيمان. الذي لم تزده إلا حيرة وعذاباً وهو يتقلب بين رحى وسطية مضطربة، بين التصور المتعالي / والتصديق الملموس.

وتحت وطأة الجذب المتبادل بين الأرض والسماء.

وثب عقله يضج بالأسئلة: "وماذا أفعل"؟

"إذا كانت الشرارة تبرق في عقلي

فتفتح أبواب السماء التي لا سقف لها؟

وأرى الخلود الأشيب.

وعن طريق السؤال تبدأ رحلة المعرفة.

وأولى الخطوات فيها هو التعرف على الذات. أو الاقتراب منها (سيرة شبه ذاتية)..

ثم محاولة فهم العالم (الذي كان يبدو غريباً عن الشاعر: (سيرة شبه موضوعية).

وهذا النوع من المعرفة لا يتحقق إلا بملازمة الفكرة للفعل. حيث يعمل الإنسان على الظرف بالحقيقة التي يتوق الوصول إليها، من أجل أن يجعل ما هو جوهري في العالم تحقيقاً كاملاً للوعي الذاتي.

وعلى هذا النحو يتأسس الاغتراب عند المسيري كما لدى هيجل على شكل علاقة بين الأنا والعالم فيكون مغترباً عندما ينأى عن ذاته، أو يخفق في التعرف عليها في هذا العالم.

ويتجاوز اغترابه عندما يصبح العالم جزءاً منه، وبهذا المعنى فإن الاغتراب هو مرحلة لمصالحة الذات مع الوجود لتجاوز الانفصام القائم بين الإنسان والأشياء.

ومن رحاب الأمل المفتوح على المستقبل، يثب قلب الفتى منشداً للمنديل الأحمر ولعطر الزهر والحناء وجنات الدنيا، المنديل إيماءة عودة الراية الغائبة مرفوعة على امتداد قناة السويس، فقد أذن زمن الأوطان، منذ وردة الدم، (بورسعيد) أصبح للدنيا مذاق آخر، فقد ولج الشعب باب الحرية، وطاف الشعر حول الفردوس الأرضي..

ما بين ال (١٩٦١) و(١٩٦٤) ينخفض السقف الشعري ينحدر من أفق الأمل / الفردوس / المحبة /الأممية/ الشغيلة، إلى قاع مضن مثقل بالأوجاع والأحزان، وبأسئلة حائرة دون جواب...!!!

«هل أمضغ قلبي من حزني / هل أفقأ عيني / هل أصرخ».

هي ذي سنوات الأحزان الأولى تطل بالحيرة / وبدمع العين / والقلب المقرور الأخضر.. يحتشد صوت الشاعر بألفاظ قاموس أدب الستينات:

اليأس/ السقم/ الصديد/ الذباب/ الدخان/ العفن/ الدمع/ الصخر/ الغريب/ القيود/ الجليد/ الموت..

تنتظم الكلمات في لغة الأحزان الأولى، لتشكل مزيجاً عجيباً تختلط فيه الإيديولوجية بالعلم، والفلسفة والأسطورة، والمرئي باللامرئي، والليل بالنهار، والوجودية بالماركسية، تحت وطأة (اللون الثالث)، الذي عرفه ديوان الشعر العربي في ستينات القرن الفائت، الذي آثر الجنون على الحكمة، وهو يحاول الاصطدام بالعالم كله تحت وطأة الإحساس المرير بالتيه والمرارة واللاجدوى..

وتجيء (بحيرة الحجر) شكلاً نموذجياً فلهذا المشهد التراجيدي، بعد أن انطفأ القلب، وتداعت الأحلام والأمنيات، لم يعد ثمة شيءٌ في هذا الوجود البارد، يستحق العناء.

" فألعقُ الصديد يا بحيرة الحجر
وأشربُ التراب والدخان من خور
بحيرة الحجر.. يا بحيرة السكونْ.
لا تهب الريح في شواطئ العدم" ..

٢

تبتدئ مواويل الفردوس الأرضي بـ(العقل) وبعد حين تنتهي بـ(القلب) من الحكمة المتعالية إلى المقاطع العمياء، كما المراثي الإغريقية،

جدليات متبادلة صاعدة مرة ونازلة مرة، في إيقاع حار وعميق. ينشد منها الشاعر أغنياته مدينة الأفراح الإنسانية بمعجزة الدعاء والرجاء، إلا تحت شرط التأريخ الذي يعيد للعقل دوره وبهاءه، بطولةٌ إنسانية تختار قدرها اختياراً حراً، تتقبل بشجاعة مشاق المهمات العظيمة. عند ذاك فقط بوسعها أن ترتقي قمة الجبل في فلسطين، والعبور إلى ضفة النصر في قناة السويس. وبغير بسالة من هذا الطراز فإنَّ من المحال الوصول إلى باب الحرية أو الظفر بالفردوس ..

البركان والعصفور/ قاع المحيط - قمة الجبل / النار - الفناء/ وما يبدو (لا معقولاً) أو مستحيلاً في هذه التقابلات يبدو لدى المسيري ممكناً :

فمن لا يجرب سعير الجحيم لن يفوز بالجنة ولن ينعم بخيراتها، لذلك فإن الرحلة إلى المدينة السعيدة، هي رحلة العقل الذي بوسعه تصميم الفكرة (الخطة) ويتوفر لديه العزم الإرادي، ويختار الزمان والمكان المناسبين لتنفيذ فعل (الحرية)، الذي بوسعه أن يعبر من (السكون) إلى (الحركة).. حيث تجليات المقاومة: (الريح الحمراء) و(ثورة النفس)..

لذلك أيضاً فإنَّ المفارقة الهائلة بين (الكائن) و(اليكون) تشتد اتساعاً في ذاكرة الشاعر ما لم نتقبل مسؤولية اختياراتنا، فنمسك بقدرنا ومصيرنا، وعندها فقط تختزل المسافة والزمن.. بين قاع البحر وقمة الجبل..

في (أغاني الحيرة والعودة) تتصاعد معاناة الشاعر إيلاماً عبر ثنائية:

النأي - القرب

القلق - الطمأنينة

الوجود - والعدم

الشك - الإيمان

يتقلب المسيري بين عذابات (اللاأدرية)، والتوق إلى الخلاص الروحي.. حتى تكاد تتلاشى أمامه قسمات الكون، فيصبح العالم محض صفحة بيضاء. إلا من حيرة السؤال..

(لقد زال عني الزكام وضيق النفس، دون اللجوء إلى أدوية القرن العشرين، رغم أني من المؤمنين بالعلم، وبقوانين الحركة، ولا أؤمن بما وراء المادة).

بين زوال مرض عارض دون علاج، وبين تأكيد الولاء للعلم وقوانين المسافة والزمن، والالتزام بالتفسير المادي للطبيعة.. إن هذا التقابل الحائر بين نفحة روحية وصلابة مادية يزيد من ترقب الشاعر للأمل الذي قد يأتي ولا يأتي:

لكنك يا طائر الفردوس الذهبي لم لمْ تحط على كتفي؟! وما أفعل؟!

في ذات العام (١٩٧٤) ينشد الشاعر أغنياته (أحلام العروبة) لتؤكد بأن إيمانه الأممي لا يحول دون التزامه القومي بقضايا أمته، إيماءة إلى متغيرات كبرى شهدها الواقع العربي بصعود المقاومة الفلسطينية التي آمن بها وكرس لقضيتها حياته وفكره. وحلمه. النضال من أجل انتصاراتها على صعيد الدعوة والكلمة والكتابة:

تلك الوجوه العربية الوضاءة / احملني بجناحيك القويين يا طائر أفراح المستقبل..

٣

ثمة شوق آسر يحمله هذه المرة لا إلى الفردوس الأرضي بل إلى (مدينة الله)، حاملاً في زوادته جزءاً من (المنفستو) الأممي وأحلام الثوار

في الأرض المحتلة، لكن طريق (العودة) إلى (مدينة الإيمان) يبدو طويلاً، شاقاً، مرهقاً:

وأرى أيدي الأخطبوط تعصرني

وتقودني إلى النبع الأسود/ وعقارب الساعة تدور... تعصر قلبي،

طويل هو الطريق المؤدي خارج الجحيم...

... ما بين الرغبة والرهبة، والإقدام والخشية، تأتي بارقة الروح (الوصول والوصل والوصال). إعلان زوال الحيرة، والعودة إلى اللذات المبددة، فالوصول كما الاعتراف، عملية (تطهير) نفسي:

شكوت إليه بؤسي وحزني

وأخبرته عن جرحي

وعن قلبي الذي لا يسأم الطيران والتحليق فابتسم ولم يقل شيئاً

يرقى الشاعر نحو مقام (الوصل)، وقد تملك قلبه الوجد الروحي:

انفجرت باكياً/ فابتسم

ثم سمعت هذه الكلمات:

ابن آدم في مركز العالم/ فلتقف ثابتاً لا تتزحزح/ فقد استخلفك الله في الأرض.

ومن مقام العشق يعبر المسيري إلى (باب جنة الرضا) وعندها يقول:

انفرجت أساريري ولم أخرج من الحلم...

وبعد عناء الترحال، ومشاق التيه، وعذاب الحيرة يعلن الشاعر بصوت واثق مكين: ها أنذا أعود مرة أخرى يا قدس الأقداس،، يعود الفتى الضارب في البقاع عابداً متعبداً،...

يعود إلى (المركز) كما دورة الطبيعة، يقف بثبات ويبدأ أغانيه للحب والجهاد، وللحياة والموت..

أعود وقد أعياني الترحال في دار الحرب كاليتيم أعود دار السلام!!..

(وحينما دلفت إلى الغرفة الخبيئة وجدت منقوشاً على قلبك، محمد رسول الله.

خيط النور الآتي عبر (الرؤيا) عنوان آخر للعبور من عناء (القوة) إلى رحاب (الفعل)، فالبذرة تستولد (ثمرة)، تأريخ التكوين الإنساني/ الوجداني/ العقلي/ ففي الرابع من آب/ أغسطس ١٩٦٤، أصبح الشاعر (أباً) باتت تأتيه الأحوال في ذات الرحلة، فالرؤيا الساطعة الضوء، تلتها المواجهة من نافذة الغيب نظرت / ثم بهت: هذا الشيء دقيق دقيق / هذا النجم فسيح رهيب/ فيه الظلمة والأضواء..

لم يعد ثمة اختلاطات غامضة أو ملتبسة الألوان.. فقد بدأ الشاعر الإنسان رحلة الزمن، الرحلة الحقيقية صوب فردوس آخر:

لتقرع الطبول/ ولينشر الشراع/ ولننزل البحار والوهاد والقفار / ولنصعد القمم / وليبدأ الزمن...

وإذا تأخذ السفينة مجراها، يستعيد العقل السؤال:

وقلت: أي فتاتي ما المصير؟! إلى أين السفين تسير بنا؟/ تألق فوق جبهتها ضياء/ وعدتُ بلا جواب للسؤال/ ؟!

... يعود الشاعر إلى دائرة الحيرة مرة أخرى في رأسه الأسئلة:

هل عاد فتىً من أرض الموت؟! ليحل لغز الكلمات؟!

وإذ تظفر النفس المطمئنة بالإقامة في (مدينة الله) تتوالى أغاني البراءة (١٩٧٦-١٩٨٥)، براءة خالصة:

(كأدم في أول ليلة)، سارا معاً في أروقة المدينة الصغيرة القديمة، الورد/ ألوان الحلم معبد مصنوع من الحلوى/ أطفال من ورق، جلسا على العرش/ ارتقيا الجسر المفضي إلى السماء..

يتواصل الإيقاع الفردوسي:

كالأطفال كنا كالأطفال

نصل حدود الدنيا في قطار من الخشب

نصعد على قوس قزح

ونهبط على النجوم

ندخل الفردوس ثم ندلف للجحيم...

٤

الانتفاضة الظاهرة الأكثر نبلاً والأعلى مقاماً في تاريخ الأمة المعاصر، فهي (الملاك الصغير) الذي رف على حياتنا، ودس في أيدينا حلوى ونجوماً وأسراراً...

... ومن النشأة الأولى إلى (نهاية الصبا)، ينشد الشاعر لـ(تل الزعتر) المقاوم، وتوثيق العلاقات الكفاحية بين الفصائل الفدائية ومناضلي الأمة وأبنائها:

ثم جاءنا أحمد الزعتر، فاندلعت الثورات داخلنا، جيشنا الجيوش سوياً، حررنا المدن الأسيرة، رفعنا الرايات على البروج الشاهقة.

... ويعبر الشاعر إلى مرحلة (الشباب):

حان وقت الجهاد كبروا، سيسير الجند إلى أرض الدم والياسمين،

وتجئ (الانتفاضة)، التي حظيت كما غيرها من القضايا الفلسطينية باهتمام المسيري، حيث وقف في الجبهة الأمامية صوتاً عربياً مناضلاً، متفائلاً على الدوام بالانتصار المؤكد، واندحار العدو الصهيوني وتفكك كيانه العسكري أمام ضربات الشعب المجاهد:

"أيتها البنت النفوض، يا من تلدين الشهداء، الأغاني بين يديك عادت الدلالة للكلمات فتجلى السرُّ ونطق الحجر"...

الفصل الثاني

في المنهجية العلمية والنماذج الإدراكية

أسئلة المنهج عند المسيري

في موسوعة "اليهود واليهودية والصهيونية"

مصطفى حنفي❖

تقديم:

نعمل في هذه الدراسة على زاوية محددة من زوايا التفكير في أسئلة المنهج في دائرة الموسوعة العربية المعاصرة. وتحديداً على الجوانب النظرية الموصولة بهاجس النقد الإبستمولوجي للأوليات المعرفية وتداولية المفاهيم في حقل الدراسات اليهودية في أطروحات المفكر العربي الإسلامي عبد الوهاب المسيري.

ونتجه في سياق عنايتنا بمصنفات هذا الكاتب، وبنصوصه المركبة التي أصدرها على امتداد ثلاثة عقود من الزمن بكثير من الجهد والمثابرة، نحو بناء محاولة في التفكير تروم فك المغلقات في جدل التوتر القائم في العلاقة النصية الملتبسة بين المفاهيم والمجال الذي تتوخى التعبير عنه في وصف العقيدة اليهودية والظاهرة الصهيونية، والتي نفترض أنها تترجم بصيغة " المكر التاريخي" وتوجهات الخبير المتخصص الجهد التنظيري

❖ أستاذ الفلسفة والفكر العربي المعاصر ورئيس مخبر حوار الثقافات والأبحاث المتوسطية.

للكاتب المسيري في تدشين مجالات أخرى للموسوعة العربية في باب النهوض بنقد السلطة المركزية للثقافة الغربية وقيم العقل الوضعي، على مقتضى إبيستولوجيا النماذج التفسيرية. وسيكون من مهام هذه الدراسة رصد وتحليل هذا الانفتاح النقدي المرتبط بصاحبه في رفع أشكال الالتباس والخلط بين المفاهيم والأزمنة والعصور في مقاربة الفهم العربي للظاهرة اليهودية. ولمستوى الفحص والمعالجة هنا أهمية فائقة نقف عندها على النحو التالي:

١ - في دعوى النهوض "الإبستمولوجي" بحقل الدراسات اليهودية

لا نعتقد أن حتمية التقاء المتفلسف الإسلامي المعاصر عبد الوهاب المسيري بدرس الإبستمولوجيا يأتي من إعلان انتسابه الصريح إلى دائرة تقاليد الكتابات الفلسفية الكبرى كما رسم ملامحها العامة تاريخ الفلسفة بمعناه الكوني والشامل، أو من سعيه الأكاديمي المتواصل إلى الانخراط في مباحثها العقلانية والمساهمة في صياغة مجاريها النظرية على النحو الذي درجت عليه تيارات الفكر الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر، وإنما لسبب آخر لا يقل قوة ووجاهة في عين المتفلسف الإسلامي المسيري، سبب يمكن أن نقول عنه إنه "استراتيجي" بالمعنى البوبري للكلمة[١] يؤصل ذاته في عالم كتابة المسيري كفعل نقدي لايمكن التفكير فيه إلا داخل أفق النقد الإبستمولوجي الذي يملك عليه جماع فكره، ويعلن عن حضوره الواعي في تشكيل البنية الاستدلالية لمتن الموسوعة في نماذجها التفسيرية المتعددة. يعلنه أولاً ثم يفكر فيه ثانياً لإنجاز مشروع

---

(١) نسبة إلى فيلسوف العلم كارل بوبر. يراجع في هذا الصدد سفره العلمي الضخم:
Karl Popper, conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique. Ed.payot. paris1963 ; p321

نقدي جديد يسستند إلى اعتبارات إبستمولوجية في باب الدعوة إلى فحص واختبار محدودية القدرات التفسيرية لقواعد وتعميمات النماذج التحليلية الغربية في مقاربة[١] ورصد الظواهر اليهودية وذلك بامتحانها في ضوء نموذج تفسيري جديد، أي "براديم جديد" يمارس على المستوى الأدائي والإجرائي عملية إعادة تأسيس وتركيب في مواجهة تحيزات منظومة المفاهيم والقيم النظرية التي استقرت داخل مساحة الوعي العربي في رؤيته الواحدية المختزلة لكونية مناهج العلوم الغربية وكفاءتها التعميمية في الفهم والتفسير للظواهر اليهودية. وبعبارة المسيري نفسه:

"إعادة التفكير في طرق التفكير حتى نحسن من أدائنا التنظيري والتفسيري الذي يجعلنا ندرك الواقع بشكل أكثر تركيباً دون الاستنامة للمقولات الاختزالية العامة الجاهزة"[٢]. وتلك لحظة من صيرورة المثاقفة الفلسفية العسيرة لفكر عبد الوهاب المسيري بالدرس الإبستمولوجي المعاصر تجد تبريرها الكافي ليس فقط في المنحى النقدي والتأويلي الذي اتخذته هذه العودة إلى دائرة التفكير الإبستمولوجي المعاصر في سيرروته التفاعلية والحوارية مع الأشكال الثقافية الأخرى وبتسليمه بواقعية الظواهر الأنطولوجية في مواجهة واستبعاد التفسيرات غير الوثيقة وتقديم الفرضيات للمحاكمة، بل أيضاً في الدور الذي لعبته المرجعية الإبستمولوجية النقدية في إنجاز تأويل إيجابي لأولوية النقد على التعميم في تعزيز جبهة النقاش النقدي للمفكر المسيري ضد مركزية تحيزات الرؤية الغربية لوقائع وظواهر العالم، وضد جريان أصوله العلمانية الوضعية في تبرير صيغ ومظاهر القول العلمي في حقل دراسة الظواهر اليهودية والشأن اليهودي.

---

(١) عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. ج١- ص ٥٠ دار الشروق١٩٩٩/ الطبعة الأولى- القاهرة.

(٢) المصدر نفسه.ج١/ ص ٣٥.

وبالفعل فإن تسجيل خلفية الحضور الإبستمولوجي في مجرى النقاش الذي يجريه المسيري مع أوليات الدرس الإبستمولوجي في مداخل المنهج للموسوعة، ومحاولة التعرف على هذا النقاش واختباره من خلال أسئلة وقضايا تمس الظاهرة اليهودية في أبعادها المركبة وتلتقي بميدانها العلمي الفسيح، معناه شق الطريق نحو تجاوز جريء لبنية تفكير كُلِّي لايتصور قيام أية علاقة بين العام والخاص إلا من خلال الحضور الفاعل والمتحيز للرؤية المادية للعالم التي تقوم في بنية ذلك التفكير، بين سلطة البراديم (أو الإبدال) المعرفي في عملية بناء وتشكيل "موضوع المعرفة"، الموضوع اليهودي وطريقة ترابط ظواهره وأبعاده، وبين الافتراضات المسبقة التي يستبطنها ذلك البناء في تعقل موضوعه، والتي لا تجد أساساً لها إلا في استمرار تعميم تلك الرؤية التي تمتلكها الجماعة العلمية في باب الكشوف العلمية.

ونحن هنا لانجد حرجاً في القول - ولا بأس مما يثيره هذا القول من جدل- عندما نعلن أن مسار هذا الحضور الذي يتحدد به النقد الإبستمولوجي في كتابات عبد الوهاب المسيري الموسوعية، وفي مباحثها النظرية الموصولة بحقول الدراسة (اليهود واليهودية والصهيونية)، يشي بجهد فكري وموسوعي في الانخراط النقدي في دراسة بنية الفكر اليهودي الذي ينكشف فيه هدف النقد الإبستمولوجي المضاد في أوسع معانيه تفكيكاً وتحليلاً لمشروع الحداثة في الحضارة الغربية المعاصرة. وهذا يعني فيما يعنيه على الأقل بالنسبة لنا في هذا المجال الذي نحن بصدد التفكير فيه، أن المعاينة الجادة لحقل الدراسات اليهودية في علاقتها بهاجس النقد لنظام القيم المعرفية الغربية، يفترض وعياً مركباً، وعياً بموضوع الدراسة، ووعياً بآليات اشتغاله والنقد الذي يتأسس عليه في مواجهة سلطة النماذج التفسيرية الغربية للظواهر اليهودية. وهو ما يعني في

الحالين معا أننا أمام أنموذج معرفي جديد في التحليل، أنموذج تحليلي مركب يأخذ على عاتقه مهمة إعادة بناء الظواهر اليهودية المدروسة وتدقيق معاني وحدود المفاهيم والمصطلحات في إنتاج المعنى، في إطار نقد موسوعي أعم وأشمل هو المساهمة في ابتكار القوالب المنهجية وتطوير النماذج النظرية الثلاثة الأساسية: "الحلولية الكمونية الواحدية - العلمانية الشاملة- الجماعات الوظيفية."[١] بحس تاريخي نقدي يمكن، حسب المسيري، من" اختبارها عن طريق تطبيقها على حالة محددة هي الجماعات اليهودية في العالم منذ ظهورها على مسرح التاريخ حتى الوقت الحاضر"[٢].

ونحن هنا لانرى أن المسيري يشتط في الاستنتاج حينما يرى أن التفكير في عملية بناء النموذج، ونتائج هذا البناء وأدواته في التحليل في بعده المنهجي، يحضر في الموسوعة حضوراً قوياً لايقل في شيء عن حضور عمل التفكيك النقدي في" موسوعة المصطلحات اليهودية والصهيونية: رؤية نقدية. (القاهرة ١٩٧٥). بل إننا نكاد نقرر هنا أن التقصي الإبستمولوجي الذي يرومه المسيري لم يكن سهلاً ولا متيسراً، وذلك لأن متابعة عملية إعادة البناء في بعده النقدي، مسألة في غاية التعقيد، خاصة وأنها تفترض،كما ألمحنا سابقاً، وعياً مركباً: وعياً بمادة التأريخ " للتاريخ اليهودي" في معناه المتعدد الذي يؤول بعبارة المسيري إلى" تواريخ الجماعات اليهودية" و" الهوية اليهودية" و" الجريمة اليهودية"، ووعياً بأصول وأوليات المفاهيم والمصطلحات التي تشكل نسيج المادة المعرفية في دراسة وضع الجماعات اليهودية بغاية محاصرة

---

(١) المصدر نفسه. ص٣٢.

(٢) عبد الوهاب المسيري: الفردوس الأرضي. دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ١٩٧٩

معضلات الفهم والتأويل في التعامل مع ذات التاريخ بلغة النقد الإبستمولوجي.

لنغض الطرف الآن عن معنى ومنزلة هذا الحضور الذي يحضر به الهاجس الإبستمولوجي في الفكر الموسوعي العربي للمفكر عبد الوهاب المسيري ويسهم في نضارته بروح نقدية مميزة، ولننظر الآن إلى الواجهة الأخرى التي يتم بها تقعيد ذلك الحضور والتنظير له على نحو يجعل من مهمة نقد زوايا التفكير العربي المعاصر في حقل الدراسات اليهودية، قضية إبستمولوجية، قضية لاسبيل للوقوف عندها إلا بممارسة فعل النظر النقدي الذي يكسب سؤال المنهج في الموسوعة دواعيه ومغزاه. فما القول إذن في الخطاب التحليلي العربي وقد تعلق بسؤال المنهج وارتبط بالشأن اليهودي ومقتضيات الإبستمي الغربي؟

٢- في عوائق الخطاب التحليلي العربي

- لنؤكد أولا أن هناك سمتين طبعتا المسار الفكري العام للمفكر العربي الإسلامي عبد الوهاب المسيري، وانعكستا بشكل واضح على مجمل إنتاجه الفكري والموسوعي لمدة تربو على ثلاثة عقود من الإنتاج والعطاء، وقد أثمرت عن عناية خاصة بمجال التمرس بالعلوم الإنسانية في تأصيل الفهم النقدي العربي لإشكالات الفكر الغربي ولحقل الدراسات اليهودية ومفاهيمها وقضاياها الكبرى:

من جهة إسهامه المتمثل في تطوير الدرس الفلسفي الحضاري العربي الذي تعلن عنه أبحاثه النقدية الرصينة في باب قراءة أنساق الحضارة الغربية ومحاولة تناول أصولها بالنقد والتفكيك. ونعني بذلك إصدارته الأولى الموصولة بقضايا الصراع العربي الإسرائيلي والمتجهة إلى تركيب

تعقل وفهم أكثر معقولية للعقل الصهيوني منذ صدور مؤلفه " الفردوس الأرضي "[١] و "الإيديولوجية الصهيونية"[٢].

و "الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ"[٣] مروراً بـ" موسوعة المصطلحات اليهودية والصهيونية: رؤية نقدية"[٤] و "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية"[٥] وقد استوفى تكونه وبلغ غاية نضجه بأجزائه الثمانية، إلى " العلمانية تحت المجهر"[٦] و "مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي"[٧]، وهي حصيلة موسوعية نقدية نعتقد أنها ساهمت في إخصاب لغة الخطاب النقدي الإبستمولوجي في فكرنا العربي المعاصر. ومن جهة أخرى، عينت مصنفاته النقدية الثانية "الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان"[٨] والحداثة وما بعد الحداثة"[٩] و "الصهيونية وخيط

---

(١) عبد الوهاب المسيري: الإيديولوجية الصهيونية. دراسة في علم الاجتماع المعرفة. الكويت. سلسلة عالم لمعرفة.١٩٨١

(٢) عبد الوهاب المسري: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ. رؤية حضارية.تقديم محمد حسنين هيكل. دار لشروق / القاهرة.١٩٩٧

(٣) عبد الوهاب المسيري: المصطلحات اليهودية والصهيونية.. دار الشروق. القاهرة.١٩٧٥

(٤) عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية.٨ أجزاء. دار الشروق. القاهرة الطبعة الأولى ١٩٩٩

(٥) عبد الوهاب المسيري: العلمانية تحت المجهر. دار الفكر. الطبعة الأولى. ٢٠٠٠

(٦) عبد الوهاب المسيري" مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي" دار الفكر. الطبعة الأولى. ٢٠٠٢

(٧) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان" دار الفكر. الطبعة الأولى.٢٠٠٠٢

(٨) عبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة. دار الفكر. سلسلة حوارات لقرن جديد. الطبعة الأولى.٢٠٠٣

(٩) عبدالوهاب المسيري: الصهيونية وخيط العنكبوت. دار الفكر. الطبعة الأولى. ٢٠٠٦

العنكبوت"[١]، وحدة متنه النظري ومسار مشروعه النقدي والتاريخي لأصول الحضارة الغربية الحديثة.

في هذا كله من مجموع ما كتب ويكتب، تنبئ كتابات المسيري الموسوعية بكل صعوباتها وإشكالات الدرس الفلسفي والحضاري الموصولة بها، عن اختياراته الفكرية الأساس في باب الموقف الفلسفي من الثقافات والهويات والأفكار المجسدة بدقة أكبرفي نمط الإنتاج التراثي اليهودي وامتداداته الكبرى في دائرة أطروحات فلسفة الحداثة الغربية في الطبيعة والإنسان والعالم. اختيار لانجد حرجاً في القول بأنه تأسيسي في منطلقاته ومفاهيمه وأهدافه وأدواته. يعلنه أولاً، فتكون أولى وأبرز ملامح هذا التأسيس على صعيد المنهج، هي تعيين مواطن القصور النظري الذي وسم تحليلات الخطاب العربي في حقل الدراسات اليهودية بسمات الانتقائية في الفكر، والتبعية في المرجع والرؤية. ثم يفكر فيه ثانياً، فيصرف في سبيل هذه الغاية جهده في الإبانة عن نقائص هذا الخطاب العربي في نظرته إلى واقعه، وقصر نفسه في التأصيل المعرفي لما يدافع عنه من أفكار في صور معلومات أو أقوال تنتضد بجانب أقوال أخرى يعزى كل مواقفه الحدية المتحزبة وردود أفعاله في تأكيد ما تقرر لديه من دون تحليل أو تفسير أن إسرائيل على سبيل المثال: "دولة معتدية" وأن" اللاجئين الفلسطينيين سبة في جبين البشرية" وأن " المستوطنين الصهاينة يستولون على الأرض من دون وجه حق"[٢] تأكيداً يأتي من حضور التعبير الدعائي المحض والمباشر في تضاعيف ذلك الخطاب وتغلغله فيه. والتماس المسيري هنا لمعنى "الدعائي" هو تعيين لدلالة الخطاب العملي في شقيه التعبوي والقانوني[٣] ومحاولة لاستنطاق

---

(١) عبد الوهاب المسيرى: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. ج١ / ص٢٥.

(٢) المصدر نفسه. ص٢٥.

(٣) المصدر نفسه. ص٣٥.

مضمراته وقصور نفسه. وهكذا، فحيث يرفع هذا الخطاب العملي بنبرته الصدامية وبلغة العداء الإيديولوجي منطق الغيرية الضدية في مواجهة الآخر الصهيوني الإسرائيلي، يختفي في نظر المسيري الحس النقدي ويفقد التاريخ دوره ومعناه. وحيث يكون الاهتمام موجهاً في دائرة ذلك الخطاب، نحو البحث عن الصيغ العملية التي يجعل منها على ساحته المضمون المشخص لبنية الصراع العربي الإسرائيلي، يكون وصل هذه بتلك في الإبانة عن هذا القصد تارة بأساليب النظر الأخلاقي وما ينشده من معايير للسلوك وقيم للعمل جميعها، فيما يعلنه المسيري، ذات توجه عملي لا علاقة لها "ببنية الواقع المركبة والعملية التفسيرية"، وطوراً آخر بأساليب الإنجاز السياسي أو نهج أسلوب المرافعة القانونية متى اقتضت السياسة ذلك لتوضيح الحق العربي وتسويغ الأساس القانوني له، وهو ما لايخرج عما نجده من احتفاء الفاعل القانوني العربي بقرارات هيئة الأمم المتحدة ومراكمة لنصوص القوانين والاقتباسات التي تقدم على أنها أدلة في المرافعات القانونية ويحصل بها الاطمئنان.

ومن هنا فإن لغة من قبيل اللغة العملية التي تتجه إلى تنميط عنف خطابها بقيم ومواقف متخندقة لايسبقها إدراك لمكونات الواقع المتعين بكل مكوناته وتركيبته، تتضمن كثيراً من الخلط الذي لايتبين حدود الحكم على بنية الصراع من أجل فهمه وتفسيره. وهو الأمر الذي ترتب عنه انفصام العلاقة بين منطوق العربي ومضمونه، واختلال عمليات الفكر والتفكير بما لا يترك أي سبيل لبناء النظر وإنشاء الخطاب في مجالات الواقع المركبة. وتلك ظاهرة يؤكد المسيري بصددها، أنها تجد تبريرها الكافي ليس فقط في كون الخطاب العربي يقرأ تاريخ العقيدة اليهودية والشأن اليهودي بوحي من مسلمات الفكر الغربي الحديث، ومن خلال نماذجه الذهنية في التفسير، أي من خلال " مقولات ومسلّمات في معظمها ذات أصل إنجيلي مثل التاريخ اليهودي والشعب اليهودي... وقد

احتفظت ببنيتها الأساسية دون تغيير.. فترى اليهود باعتبارهم إمّا ملائكة رحيمة أو شياطين رجيمة، وإمّا باعتبارهم مركز الكون فلا يمكن للتاريخ البشري التحرك بدونهم، أو باعتبارهم مجرد أداة أو شيء هامشي لا أهمية له في ذاته على الإطلاق"[١]، بل أيضاً لكون الإطار المرجعي الغربي الذي يستند إليه هذا الخطاب ويفكر داخله لتدعيم مرجعياته وإقناع نفسه بصواب أطروحاته ومقدماته، يتحول إلى سقف عقائدي مؤسس يجمع بكيفية سافرة، من دون حصر تاريخي أو تدقيق منهجي، بين نموذجين متنافرين على صعيد التعميم والتخصيص معاً في النظر الاختزالي إلى واقع الجماعات اليهودية:

أ- نموذج الرؤية الهلامية الذي ينزع إلى تفسير أطروحة التاريخ اليهودي تحت غطاء يتحصن بسقف مفاهيمي محدد يغذي مواقفه وآراءه وأحلامه بنوع من التضخيم الذاتي للهوية اليهودية كمعطى مادي لاتاريخ لها ولا أبعاد حضارية أو إنسانية مركبة لتاريخها. سقف يخاصم التاريخ ويكتفي بتوصيف الظاهرة اليهودية باعتبارها كتلة وجودية متفردة مشبعة بوهم التفرد والتعالي وليس لها نظير. ولا أدل على ذلك من كونه نموذجاً فوق واقعي (سوريالي) يتحدث عن اليهود وعن أعضاء الجماعات اليهودية بلغة تفضل تنظير الممكنات العاطفية على تفسير المعطيات الموضوعية مما يجعل التفسير المنتج لها تفسيراً لا تاريخياً، أو على الأقل تفسيراً وثائقياً يستدعي التاريخ الممكن والمحتمل لليهود بطريقة معلوماتية مبتسرة.

ب- نموذج التحليل الوضعي الذي ينشد العام في سيرورته وتفاعله، ويستغل وقائع التاريخ وشواهد الممارسة السياسية بدافع التركيز

---

(١) المصدر نفسه. ص٢٧.

على ما هو واقعي وشيئي في الظواهر اليهودية والصهيونية وكأنها سطوح ملساء لا تمتلك أية هوية أو خصوصية ذاتية. يصير إليه نظر الخطاب العربي ولاينفك منه في تصوير ما وصفناه بأنه التعميم في النظرة الانتقائية للتنوع التاريخي والانتربولوجي المركب لواقع الجماعات اليهودية وتفسيرها في إطار النمط التصوري الغربي الواحد. ومعناه أننا مرة أخرى في كلتا الحالتين معاً، أمام نموذج تفسيري تجريبي النزعة يراوح خطوه بين اختيارات تحليلية ملتبسة مشدودة إلى مركز أصلي ثابت في التعميم والتخصيص، هو النموذج التفسيري المادي في الحضارة الغربية. ولربما رجعنا إلى المسيري في هذا السياق مرة أخرى لنجده يعبر في مداخل الموسوعة عن هذا التقليد المعرفي الذي يعكسه النموذج التحليلي الغربي الحديث في تفسير عالم الظواهر، موضحاً دوره الوظيفي في لحم الرؤية الواحدية المادية للكون والطبيعة والإنسان، ومعلقاً عليه بالقول:

"في هذا الإطار تصبح المعرفة مسألة تستند إلى الحواس وحسب، ويصبح العالم الطبيعي المصدر الوحيد أو الأساسي للمنظومات المعرفية والأخلاقية، وترد الأخلاق إلى الاعتبارات المادية (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية)، وتنفصل الحقائق المادية عن القيمة، ويظهر العلم المنفصل عن الأخلاق والغايات الإنسانية والدينية والعاطفية والأخلاقية، وتصبح الحقائق المادية (الصلبة أو السائلة) المتغيرة هي وحدها المرجعية المعرفية والأخلاقية المقبولة، وتصبح سائر الأمور (المعرفية والأخلاقية) نسبية صالحة للتوظيف والاستخدام"[1]. ونحن

---

(١) المصدر نفسه. ص٦٣.

نعتقد أننا في غنى عن توضيح كيفيات الحضور الفاعل لهذا التقليد المرجعي والفعل المعرفي الذي يؤسس نماذجه في التفسير في بنية التفكير العربي. ولانرى لنا حاجة إلى تعداد تلك النماذج من الواحدية الكونية التي يعدد المسيري أصنافها: المادية، والمثالية، والروحية[١]، ولكنا نقول، إجمالاً وتلخيصاً، إنها نماذج في التحليل والإدراك يزدوج فيها فعلان اثنان في حقل دلالي واحد: انطولوجي ومعرفي، والإنسان في الوجهين معاً، هو الإنسان الطبيعي / المادي أو العقل العلماني الغربي في الاستعمال الفلسفي الحداثي له. ونحن نقصد بذلك ما لا يحتمل القفز، من منظور هذه الرؤية الكونية، بحكم تصوراتها الميكانيكية المسجونة في قوالب مغلقة، على الوقائع المادية وعنف مفعولاتها الرمزية المتنافرة في التاريخ.

من هذه الزاوية إذن، يوجه عبد الوهاب المسيري نقده الصارم للخطاب العربي المعاصر بصدق وبكثير من المعاناة التي نقف على ملامحها الكبرى في الإطار النظري لعمله الموسوعي، كما نجد ومضاته النقدية أثناء البحث والتحليل واستخلاص النتائج في كثير من فقرات مقدماته النظرية التي وردت في المجلد الأول للموسوعة. إضافة إلى عنايته بموضوعه في سياق ملابسات نظرية وسياسية تنتمي إلى مجال الفكر العربي، بمختلف الأسئلة التي يثيرها، سواء في مجال الكشف عن دقة وصعوبة المجال المبحوث عنه، أو في طريقته في استخلاص النتائج والأحكام. بيد أن غائية النقد في كثير من جوانب الموسوعة لا تنحصر في تدشين سجال مع هذه الوجهة أو تلك، بل لعله ينبغي الاعتراف لها بكونها تنصرف إلى تأسيس دعوة تاريخانية بديلة لكل نتائج والتباسات النماذج الوضعية السائدة. دعوة لايتردد المسيري في الإفصاح عن عناصر

---

(١) المصدر نفسه. ص٦٢.

الأفق النظري الذي يتحرك فيه تفكيره ومنهجه في التحليل والتفسير، مع كل ما يستلزمه ذلك الاختيار من جنوح إلى العرض التحليلي، وميل شديد إلى التركيب.

أو لنقل في إنصاف نقدر أنه صادق، هي بالأحرى دعوة ترفض الانطلاق في حقل الدراسات اليهودية من مسلمات غربية جاهزة ساهمت، بأثرها المتنامي على السلوك وبفعلها في العقول والنفوس، في التعتيم النظري والتمويه الإيديولوجي، وكأنها ظواهر مكتفية بذاتها بشكل كلي ومجردة عن سياقها التاريخي والاجتماعي المركب.

إن هذا يعني، في المجال الذي نحن بصدده، أن مشاغل عبد الوهاب المسيري النظرية يستقطبها هاجس منهجي وتاريخي واحد هو: كيف نتمكن من دراسة الشأن اليهودي والصهيوني دون أن نسقط ضحية لسيطرة المقولات الغربية، ومن دون أن نجرد أعضاء الجماعات اليهودية من سياقه التاريخي والسوسيولوجي، ودون تحيزات الآخرين سواء مع اليهود أو ضدهم؟ وبصيغة استفهامية أكثر اتساعاً:

كيف تستطيع الموسوعة العربية عن اليهود واليهودية والصهيونية، المساهمة في الإبداع والإنتاج من أجل إيقاع تاريخي جديد يفك أشكال الحصار المضروبة على العقول، وتسترجع الفاعل الإنساني في وحدته الكلية ككيان إنساني مركب من مادة وروح؟

أسئلة من شأن الموسوعة، في بنيتها وهيكلها، أن تجيب عنها. ولكن لا يسعنا في مجال تاريخ الفكر والحضارة تحديداً، إلا أن نشير إلى أن الصورة التي يركب بها المسيري بنية الموسوعة وتصوغها اجتهاداته الفلسفية في أكثر من واجهة من واجهات النظر في الشأن اليهودي والصهيوني، تتجاوز في تصنيفها المنظور اليهودي، والتناول المعلوماتي

الوثائقي، والإطار التحليلي، لتقوم بجهد تأسيسي هام في تأصيل النظر العربي في موضوع محاط بكثير من الالتباس التاريخي والسياسي والديني. ومن ثم فنحن عند المسيري أمام أنموذج للموسوعة التأسيسية التي تأخذ على عاتقها تطوير ثلاثة نماذج تتوسل بها ومن خلالها في تفسير الظواهر اليهودية والصهيونية في شمولية أبعادها الحضارية والمعرفية والسياسية، وهي على التوالي: الحلولية - العلمانية الشاملة - الجماعة الوظيفية.

والنماذج التحليلية المفترضة في الموسوعة لايشار إليها باعتبارها أنماطاً مفردة تدخل في تشكيل الموضوع اليهودي ببناء تأملات مغلقة مجردة أو متعالية، وإنما من حيث هي أدوات إجرائية ذات قيمة تفسيرية تملك قدراً واسعاً من الوحدة والمعقولية في عملية رصد علاقة العام بالخاص بين الظواهر من دون أن يكون لمكونات أحد منهما سلطة على الآخر أو هو يسعى إلى نفيه أو إلغائه.

ليس هذا وحسب، بل نجدنا نميل إلى التأكيد مع عبد الوهاب المسيري، أن هذه الطريقة التحليلية في النظر إلى الظواهر اليهودية على النحو الذي يستوعب العام والخاص معاً، إنما توضحها الطبيعة المركبة لشبكة المفاهيم والمصطلحات الموسوعية عن اليهودية التي يعتقد المسيري أن على الباحث أن يعيد بناء جزمها الإطلاقي وانغلاقها الجيتوي[1]، في سياق وعيه النقدي بحدود وآفاق المجال الدلالي الذي يوجه شواغله واهتماماته واستراتيجيته.

يصدق هذا على سلسلة التعاريف والمصطلحات الغربية التي تعلق الاختلافات الأولية وتخلط أوراق الأفكار والأزمنة والعصور، كما هو

---

(١) الجيتوي نسبة إلى الجيتو، وهو المجبر أي الحي الذي يجبر اليهود على الإقامة فيه، أو هو المنبذ الذي تقيم فيه أقلية منبوذة. والمعنى هنا مجازي. ويقصد الكاتب بالانغلاق الجيتوي الحقل الدلالي المخصص.

رائج في التداول الجيتوي[١] اليهودي مثل " التاريخ اليهودي " و " الشعب اليهودي " و " الجوهر اليهودي " ، كما يصدق أيضاً ، وبدرجات أكثر استغلاقاً وتزمتاً على بنية التفسير الديني اليهودي للعقائد المندفعة لفظاً نحو إنتاج القول التفسيري للمعتقد دفاعاً عن هوية يهودية عرقية ودينية مطلقة في التاريخ.

وبعد، فمتى جاز لنا الحديث في هذا المستوى من التحليل عن حصيلة نخرج بها من قراءة الموسوعة العربية للمسيري في مداخلها الإبستمولوجية الدقيقة والمتشابكة، فهي الحكم بأننا أمام الكاتب والمفكر العربي وقد ذهب به الاستعداد المتمرس بأساليب البحث العلمي الرصين في حقل الدراسات اليهودية، إلى تأسيس مقالة قوية في المنهج مسكونة بهموم السؤال والتفسير الذي يستوعب الأفق المعرفي، ويراعي شروط المواجهة النقدية للذاكرة الحضارية الغربية في إطار التفكير الابستمولوجي المفتوح. إنها موسوعة، إذ تعي أبعاد الوعي التاريخي بقضايا المنهج والتفسير الذي تتجرد له، فإنها تسهم في تكسير طوق التبعية للنماذج الاختزالية العربية وتقليص عمق تغلغلها في دائرة الكتابة العربية المعاصرة بهدف تخليص الخطاب العربي من نقائصه ومن سمات القصور النظري في أولياته ومنطلقاته.

(١) التداول الجيتوي اليهودي، ويقصد به هنا التعبير اللغوي المقتصر على اليهود.

النموذج المعرفي

ونموذج المسيري الحضاري

أحمد مرزاق[❖]

مقدمة

إن تحديد المفهوم القطب في مشروع المسيري أمر ضروري، لهذا حاولنا أن نحدد في العنوان الأول دلالة (النموذج المعرفي)، أما وصف (النموذج المعرفي الغربي)، فهو تمهيد لابد منه للعنوان الثالث؛ لأن طبيعة العلاقة بين (النموذج المعرفي الغربي) والمصطلح/ المفهوم الغربي، أو طبيعة العلاقة بين مطلق النموذج المعرفي ومطلق المصطلح/ المفهوم، في تصور المسيري، هي التي أعطت خصوصية لهذا التصور.

I - النموذج المعرفي:

يرد مصطلح (النموذج) في جل كتابات المسيري إما مفرداً وإمّا مركباً، ويقدم بطريقتين مختلفتين؛ فمرة يسوق الباحث أمثلة متنوعة ثم يصوغ التعريف، ومرة يقدم التعريف أو بعض عناصره دون أن يعطي

❖ باحث دكتوراه - المغرب.

أمثلة. وسنعمل من جهتنا على تحليل هذا المصطلح إلى عناصره، حتى يتسنى لنا فهم المدلول الذي يمنحه المسيري لهذا المصطلح المركزي في كتاباته.

■ أ - النموذج:

جاء في مقدمة (إشكالية التحيز) هذا التعريف: " والنموذج هو صورة عقلية مجردة ونمط تصوري وتمثيل رمزي للحقيقة، وهو نتيجة عملية تجريد (تفكيك وتركيب) إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها ويبقى بعضها الآخر، ثم يقوم بترتيبها حسب أهميتها ويركبها، بل أحياناً يضخمها بطريقة تجعل العلاقات بينها تشاكل كل ما يتصوره من العلاقات الجوهرية؛ في الواقع"[1] يمكن تجزيء هذا التعريف إلى جزأين: الأول نعبر عنه بسؤال الماهية؛ أي ما هو النموذج؟ والثاني نعبر عنه بالسؤال التالي: كيف نصل إلى صياغة النموذج؟

ويمكن أن نضيف سؤالاً ثالثاً، وهو: ما المسلمات التي يقوم عليها القول بوجود النموذج؟.

■ ١- سؤال الماهية:

النموذج عند المسيري "صورة"، وهذه المفردة ترد كثيراً في أثناء تحديد مفهوم النموذج، وتكتسب دلالتها من مرادفاتها التي تتبادل معها المواقع، ومن التوضيحات التي يقدمها الباحث نفسه، حيث نجد مفردة

---

(١) وردت تعاريف كثيرة في كتابات عبد الوهاب المسيري كما سبق أن أشرنا، لكن التعريف الذي استوفى جميع العناصر هو الذي أثبتناه أعلاه. يراجع: "إشكالية التحيز" (المقدمة)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ونقابة المهندسين، ج ١، ط١- ١٩٩٥. ص: ١٧.

"النمط" ، كما ورد في التعريف السالف، وهذه المفردة تعود إلى العالم الألماني ماكس فيبر Max weber من جهة، وقريبة في معناها من كلمة نموذج من جهة ثانية؛ يقول المسيري: "كما أن الكلمة [نموذج] قريبة في معناها من مصطلح «النمط المثالي» ideal Type الذي استخدمه ماكس فيبر كأداة تحليلية"(١)، ثم نجد مصطلح "الخريطة" وهو يتكرر كثيراً في كتابات المسيري؛ يقول في أحد تعريفاته: "والنموذج أعرفه على أنه خريطة معرفية"(٢)، وترد بعض هذه المفردات في تركيب واحد: "فالخرائط والنماذج والصور الإدراكية التي يحملها الإنسان في عقله ووجدانه تحدد ما يمكنه أن يراه في هذا الواقع الخام"(٣)؛ ثم نجد مفردة (البنية) حيث يقول: "والنموذج هو بنية تصورية"(٤)، ثم في الأخير نجد كلمة (Theme)؛ جاء في كتاب (الإنسان والحضارة) هذا التحديد: " وكلمة (نموذج)كما استخدمها هي قريبة في معناها من كلمة Theme الإنجليزية وهي تعني الفكرة المجردة والمحورية في عمل أدبي ما والتي تتجاوز العمل، ولكنها مع هذا كامنة فيه وفي كل أجزائه"(٥).

ترد هذه المفردات الخمس في كتابات المسيري لتقريب المعنى المجرد والمركب لمصطلح النموذج، فهي تنتمي إلى حقل دلالي واحد، وتحيل

---

(١) عبد الوهاب المسيري: " الإنسان والحضارة والنماذج المركبة" سلسلة الهلال المصرية، عدد: ٦٢٢- ٢٠٠٢- ص: ٢٦.

(٢) حوار أجرته معه جريدة "المستقلة"، س: ٧، عدد: ٢٦٢- ١٩٩٩، ص: ١٠.

(٣) عبد الوهاب المسيري: "الإنسان والحضارة والنماذج المركبة"، ص: ٣٦٢.

(٤) يراجع: "الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ"، ص: ٢٢٩و " اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية"، ص: ٢٨١ و "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" ج: II، ص: ٤٤٤، والحوار الذي أجرته معه مجلة الجديد في عالم الكتب والمكتبات، ص: ٣٣.

(٥) عبد الوهاب المسيري: " الإنسان والحضارة والنماذج الإدراكية"، ص: ٢٦.

على ما هو عقلي وكلي، وهي لا تعني الترادف المطلق وإنما سيقت لتقريب المعنى، وهذا ما نجده حاضراً في أثناء مقارنته بين مصطلح النموذج والبنية؛ يقول المسيري: "والفارق بين (النموذج) و (البنية) طفيف، ويمكننا أن نقول: إن النموذج هو ذاته البنية، وإن كان النموذج يؤكد الجانب الذاتي"[١]، وهذه الثنائية بين الذاتية والموضوعية، أو ما سماها المسيري في موضع آخر بالاستقطاب الحاد، هي التي جعلته يصوغ تعريفاً يتراوح بين الذاتي والموضوعي دون أن يفرط في أحد الطرفين؛ فـ "النموذج يتميز بأنه يقع في النقطة التي تلتقي فيها الذات والموضوع، فبدلاً من تلقي الحقائق الجاهزة في الواقع باعتبارها حقيقة، يؤكد النموذج أن الحقيقة هي أمر يجرده الإنسان من الحقائق والمعلومات والإحصاءات، فصاحب النموذج يتلقى الحقائق ويقوم بتفكيكها والربط بينها وتجريدها وتركيبها ووضعها داخل إطار ينظم الظواهر المتشابهة (فإذا كان الرصد عملاً موضوعياً، فالتجريد والتركيب عمل ذاتي)"[٢]، وهذا الفرق بين المفهومين أساسي، رغم ما قد تشي به مفردة «طفيف» الواردة في النص الأول من تطابق بينهما، فالبنية في تداولها الحديث تعتبر "اللازمنية" من أهم سماتها، إضافة إلى سمة التجريد العالي الذي يصل في كثير من الأحيان إلى الصياغات الرمزية الرياضية بحثاً عن الدقة المتناهية واليقين التام، أما النموذج، كما يتصوره المسيري، فيشكل التاريخ أو البعد الزمني من جهة، وعدم الإغراق في التجريد من جهة ثانية، أحد عناصره الأساسية[٣]، ثم إن البنية تقوم على تصور معرفي يعلي من شأن الموضوع

---

(١) عبد الوهاب المسيري: " العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج ١١، ص: ٤٥٢.

(٢) عبد الوهاب المسيري: " الإنسان والحضارة والنماذج المركبة"، ص: ٣٥٨ و٣٥٩.

(٣) عبد الوهاب المسيري: " الإنسان والحضارة والنماذج المركبة"، مرجع سابق، ص: ٢٦.

في مقابل الذات التي تتحول إلى مجرد ذات ملتقية سالبة؛ فإذا كان الفلاسفة إلى عهد قريب يتحدثون عن «الذات» و «الإنسان» و «التاريخ» فإنهم مع البنيوية سينتقلون إلى الحديث عن «النسق» و «النظام»؛ ولعل هذا هو السبب، كما يؤكد زكريا إبراهيم، فيما " ذهب إليه بعض النقاد من أن وراء «البنيوية» إبستمولوجيا خفية تحلم بضرب من «الوضعية الجديدة»"[١]؛ والوضعية الجديدة / Néo- Positivisme كما هو معروف تعلي من شأن الموضوع، ودعاة البنيوية المستندون إليها " يتبنون نماذج لغوية أو أنثروبوجية أو رياضية عامة ومجردة يرصدونها في كل زمان ومكان بغض النظر عن خصوصيتها وتفردها"[٢]، بل وصف Claud lévi- Strauss البنية بأنها "«آلة لوقف الزمن»"[٣] من جهة، واعتبرها Roger Garaudy فلسفة موت الإنسان من جهة ثانية[٤]. يظهر من خلال المقارنة أن هناك فرقاً بين المفهومين؛ لأن كل واحد منهما يستند إلى "إبستمولوجيا" معينة.

نعود، بعد هذا التوضيح، إلى المصطلحات الخمسة السابقة، لنسجل حضور سمتين جوهريتين تشترك فيهما؛ السمة الأولى عبرت عنها المفردات التالية: (عقلية) و (تصوري) و"تصويرية" الواردة في التعريف، فالتصور فكرة كلية بمعنى أنها " تنطبق على عدد من الأفراد من ناحية الصفات التي تدل عليها"[٥]، أما السمة الثانية فعبرت عنها مفردة

---

(١) زكريا إبراهيم: " مشكلة البنية أو أضواء على « البنيوية»" مكتبة مصر. ١٩٧٦، ص: ٨.

(٢) عبد الوهاب المسيري: " الإنسان والحضارة والنماذج المركبة"، ص: ٢٥.

(٣) عبد الوهاب المسيري: " العالم من منظور غربي"، ص: ٢٦١.

(٤) روجيه غارودي: " البنيوية فلسفة موت الإنسان" ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط١- ١٩٧٩و ط٢- ١٩٨١.

(٥) عبد المنعم الحفني: " المعجم الفلسفي: عربي- إنجليزي- فرنسي- ألماني- لاتيني " الدار الشرقية، ط١. ١٩٩٠، ص: ٦٠.

"مجردة". وقد وردت هذه المفردات في التراكيب السابقة صفات جوهرية وليست عرضية للمصطلحات الخمسة.

وقد أشار المسيري في مواطن كثيرة إلى هاتين السمتين؛ فالنموذج عنده "مجرد ومتبلور ومتحرر إلى حد ما من الزمان والمكان"[١]، والنمط المثالي/ النموذج "ليس حقيقة إمبريقية"[٢]، بمعنى أنه ليس كائناً موجوداً بالفعل في عالم الأعيان، وقد مثل المسيري للوجود الذهني والكلي للنموذج بمفاهيم تحليلية مثل" الإنسان العادي " و "الدمنهوري"؛ فهي " مفاهيم تقوم بعملية إبقاء واستبعاد لمجموعة من السمات، ونحن في هذه الحالات كافة لا نتصور بأية حال أن" الدمنهوري" كائن موجود بالفعل في الواقع وإنما نذهب إلى أن فلان الدمنهوري هو تحقق جزئي لنموذج الدمنهوري"[٣].

وسمة التجريد والكلية تثير قضية معرفية كثيراً ما تعرض لها المسيري وهي: ما علاقة النموذج بالواقع؟ وسنؤجل الحديث عنها إلى أن نتناول السؤالين اللذين صغناهما في مقدمة هذا العنوان (سؤال المنهج وسؤال المسلمات خاصة). ما يهمنا في هذا المقام هو التأكيد على جوهرية هاتين السمتين اللتين تتقوم بهما ماهية النموذج.

وبهذا يكون النموذج، لما يأتي مفرداً، قريباً من دلالة الصيغة الصرفية التي نجردها من مجموعة أفعال أو أسماء مثلاً: صيغة "فَعَل" في اللغة العربية تم تجريدها من عدد هائل من الأفعال التي يظهر أنها مختلفة.

---

(١) عبد الوهاب المسيري: " الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ"، ص: ٢٢٩.
(٢) عبد الوهاب المسيري: " الإنسان والحضارة والنماذج المركبة"، ص: ٢٦.
(٣) عبد الوهاب المسيري: " الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ"، ص: ٢٢٩. وتأكيد المسيري على هذا الفصل بين الكليات الذهنية والجزئيات الواقعية تجد له صدى في أكثر من موطن من كتاباته. يمكن مراجعة: مجلة إسلامية المعرفة، عدد: ٢٠، ص: ١٢٠.

ولكن هناك مجموعة من الصفات الأخرى التي تلحق النموذج وتنضاف إليه في كتابات المسيري يمكن أن نقدمها في جدول[١] ثم نعلق عليها :

النـــمــوذج	
- المركب	- الاختزالي
- المنفتح	- المغلق
- التعددي	- الواحدي
- الفضفاض	- البسيط
- نموذج التكامل غير العضوي	- المصمت
	- الموضوعي المادي (المتلقي)

ودور هذه الصفات، تصنيفي وتمييزي، والمسيري يأتي بها في أثناء إجراء المقارنة بين النموذج الذي يتبناه في دراساته، وبين النماذج المستعملة في الدراسات الإنسانية، أو في أثناء وصفه للنموذج المعرفي الغربي كما سنرى لاحقاً.

فالنموذج الأول لا يكتفي بعنصر واحد في تفسير الظواهر، وإنما يأخذ في الاعتبار عناصر عدة[٢]، في حين النموذج الثاني: " يختزل الواقع إلى عدة عناصر بسيطة"[٣]، ويتجه نحو " تفسير كل الظواهر(...) في يقين

(١) ترد هذه الصفات في جل كتابات المسيري، وخاصة حين يعقد المقارنات خاصة، ويمكن أن نحيل على "الإنسان والحضارة والنماذج المركبة"، ص: ٣ و٣٧٣ و٣٨١ و"اليد الخفية، دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية"، فقد خصص للتركيب والاختزال فصلاً كاملاً من ص: ٢٨١ إلى ص: ٣٢٢.

(٢) عبد الوهاب المسيري: " الإنسان والحضارة والنماذج المركبة"، ص: ٣.

(٣) عبد الوهاب المسيري: " العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج II، ص: ٤٤٤.

كامل (...) من خلال سبب واحد أو عدة أسباب عادة ما تنحل كلها وتمتزج لتصبح (...) مبدأ واحداً ثابتاً لا يتغير"[١]، فالنموذجان إذن متقابلان.

في الأخير يمكن أن نضيف صفتين كثيراً ما يذكرهما المسيري مضافتين إلى النموذج، وهما تحليلي وإدراكي، وهما غير متقابلتين مثل الصفات الأولى، وإنما يلحقان النموذج حسب الوظيفة؛ يقول المسيري بخصوص الصفة الأولى: " النموذج أمر حتمي في عملية الإدراك (وهذا ما نسميه «النموذج الإدراكي»)"[٢]، ثم يتابع في الصفحة نفسها قائلاً: "ولتحليل سلوك البشر لابد أن نحاول الوصول إلى هذا النموذج [النموذج الإدراكي]ونجرده ونستخدمه في تفسير سلوكهم (وهذا ما نسميه «النموذج التحليلي»)"[٣]؛ أي بعد أن نصل إلى النموذج الذي يحكم الظاهرة أو السلوك أو المصطلح، وذلك عبر العمليات التي سنتحدث عنها فيما سيأتي، نستخدم هذا النموذج في التفسير والتحليل. وهذا الفعل شبيه بما قام به هيجل Hegel؛ فهو بعد أن اكتشف «الجدل» باعتباره "الطبيعة الحقيقية للأشياء ذاتها"[٤] وباعتباره قانوناً يحكم الوجود، استخدم هذا " النموذج" (الجدل) في التفسير والتحليل.

بقي أن نشير إلى نقطة قد تحدث التباساً في ذهن القارئ، وهي: لا علاقة بين النموذج، بالشكل الذي حدده المسيري، وبين النموذج

---

(١) نفسه، ص: ٤٤٤، و " الإنسان والحضارة والنماذج المركبة"، ص: ٣٧٥.

(٢) عبد الوهاب المسيري: " الإنسان والحضارة والنماذج المركبة"، ص: ٣٦٤.

(٣) نفسه، ص: ٣٦٤.

(٤) الطاهر وعزيز: " تاريخ الفلسفة، منهاجه وقضاياه"، ص: ٩٧. يرى هذا الكاتب اعتماداً على رأي كوجيف/ Kojève أن " الجدل الهيجلي ليس منهاجاً للبحث أو للعرض الفلسفي، ولكنه وصف مطابق لبنية الوجود ولتحقيق الوجود وظهوره"، ص: ٩٧.

بمعنى القدوة، ورفعاً للالتباس فالمسيري حين ينسب، لا ينسب إلى نموذج وإنما إلى نماذج، جاء في أحد هوامش كتبه: "نماذجي تعني أنه يعبر عن النموذج بشكل متبلور وأنه ينضوي تحت نمط (ولا يهم إن كان هذا النمط سلبياً أم إيجابياً)، أما كلمة نموذجي فهي تعني «مثالاً» و «قدوة» إلى آخر هذه التضمينات الإيجابية"(١).

■ ٢- سؤال المسلمات:

لقد فضلنا إرجاء هذا العنوان لسببين أولهما: إن معرفة الشيء تأتي قبل الحديث عن أهميته أو عدمها، لأن الحكم على الشيء فرع من تصوره، وثانيهما: إن سؤال المسلمات سؤال ينتمي إلى ما يمكن تسميته بـ" نظرية المعرفة"، فاختيارات المسيري تثير أسئلة تنتمي إلى هذا الحقل، من مثل: ما علاقة الواقع بالنموذج؟ أي ما علاقة الكلي بالجزئي العيني؟ وأين توجد الكليات..؟ أفي عالم الأذهان أم في عالم الأعيان؟ وما مفهوم العقل عند المسيري؟... إلخ.

يذهب المسيري إلى أن استخدام النماذج "أمر حتمي للإدراك الإنساني ولإجراء أي بحث"(٢)؛ يستوقفنا في هذا النص مفردة "حتمي"، والحتم يعني: لا يمكن أن تتم عملية الإدراك من جهة وعملية التحليل أو التفسير من جهة أخرى إلا إذا توافر شرط أساس هو: وجود النماذج(٣)، والمسألة لا تقتصر على الباحث فقط كما يوحي النص أعلاه، بل "كل إنسان، شاء أم أبى، يستخدم نماذج معرفية (...) وذلك في أبسط عمليات الإدراك بوعي أو بدون وعي منه"(٤)، لهذا تم تشبيه

(١) "العالم من منظور غربي"، ص: ٩.

(٢) " الإنسان والحضارة والنماذج المركبة"، ص: ٣٦٤.

(٣) عبد المنعم الحفني: المعجم الفلسفي، ص: ٩٠.

(٤) عبد الوهاب المسيري: "في أهمية الدرس المعرفي"، ص: ١٢٤.

استخدام الإنسان النماذج في الإدراك باستخدامه قواعد النحو والهندسة في الكلام والبناء.

وحتمية النماذج تعود في نظر المسيري إلى عدة أسباب كثيراً ما يشير إليها ضمنياً بعد تعريفه للنموذج.

جاء، بعد أحد التعاريف التي ساقها للنموذج، قوله "أعتقد أن العقل الإنساني تسيطر عليه هذه النماذج المعرفية"(١)، وإذا ما سألنا المسيري عن السبب في ذلك يجيبنا في نص آخر قائلاً: "وبسبب تركيبية الإنسان (...)، ونظراً لأنه لا يستجيب للواقع المادي مباشرة؛ إنما يستجيب له من خلال إدراكه، نرى أنه لا يمكن لأي دارس أن يحيط بأبعاد ظاهرة إنسانية (...) إلا بالغوص في أكثر مستويات التحليل عمقاً، أي النماذج المعرفية أو الإدراكية الكامنة"(٢).

يقدم هذا النص سببين أساسيين؛ الأول: "تركيبية الإنسان"؛ وما ينطبق على الإنسان من حيث التركيب ينطبق " بطبيعة الحال، على عقله"(٣) الذي يراه المسيري " لا يسجل تفاصيل الواقع كالآلة الصماء بأمانة بالغة ودون اختيار أو إبداع"(٤)، وإنما يدرك "الواقع من خلال نموذج فيستبعد بعض التفاصيل، ويبقى بعضها الآخر، ويضخم بعض ما تبقى، ويمنحه مركزية، ويهمش الباقي"(٥)، فهذا العقل- إذن- "يعيد صياغة الواقع من خلال النماذج المعرفية والإدراكية أثناء أبسط عمليات الإدراك"(٦)، من كل هذا

(١) حوار أجرته معه جريدة " المستقلة"، ص: ١٠.

(٢) " الإنسان والحضارة والنماذج المركبة"، ص: ٣٣٣.

(٣) نفسه، ص: ١٤٧.

(٤) مقدمة " إشكالية التحيز"، ص: ١٨.

(٥) نفسه، ص: ١٨.

(٦) " العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"ج II، ص: ٤٤٤.

يتضح أن مفهوم العقل الذي يقدمه المسيري، هو الذي يمنح فكرة النموذج مبرر الوجود، ويعطي حتميتها مسوغاً ما، فالقول بالنموذج عند المسيري نتيجة منطقية لتصوره الخاص لبنية العقل الإنساني.

أما السبب الثاني الذي يقدمه لنا النص السالف، فمرتبط بتركيبية الواقع نفسه، فالواقع المادي عند المسيري" ليس بسيطاً ولا متبسطاً ولا صلباً ولا صلداً، وإنما هو مركب ومليء بالثغرات والتنبؤات، ولا ترتبط معطياته الحسية برباط السببية الصارمة الواضحة"[١]، والحقيقة أو الكليات لا تنتمي إليه عند المسيري، فالتفاحة الحمراء " شيء عيني"[٢]، أما الفاكهة فهي "شيء مجرد"[٣].

لهذا يقيم المسيري تمييزاً بين الحقائق والحقيقة، فالأولى أشياء تعيش في عالم الحواس، وهي "أشياء مادية صرفة توجد في الواقع على هيئة تفاصيل متناثرة منعزلة عن ماضيها التاريخي وسياقها الحاضر وعن الحقائق الأخرى"[٤]؛ أما الثانية فهي " لا توجد في الواقع وإنما يقوم العقل المبدع بتجريدها واستخلاصها من خلال عمليات عقلية تجري على المعلومات والوقائع والحقائق المتناثرة فيقوم العقل بربط الوقائع والحقائق والتفاصيل بعضها ببعضٍ ويراها في علاقتها بالحقائق المتشابهة ومعارضتها للحقائق الأخرى كما يربطها بماضيها التاريخي وواقعها الاجتماعي"[٥].

وهذا التمييز صدى لثنائية العقل والواقع، فالعقل يجرد الحقيقة من

---

(١) " نحو نموذج تفسيري اجتهادي"، ص: ١٤٥.
(٢) " العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"ج II، ص: ٤٥٠.
(٣) نفسه، ص: ٤٥٠.
(٤) " نحو نموذج تفسيري اجتهادي"، ص: ١٤٣.
(٥) نفسه، ص: ١٤٣

أشياء الواقع الجزئية عن طريق "معايشتنا"[١] لأشيائه وعن "طريق تأملنا"[٢] فيها وعن "طريق قراءتنا وتمحيصنا"[٣] ثم نعود مرة ثانية، بعد هذا التجريد، إلى الواقع فينير لنا هذه الحقيقة.

وهذه العلاقة الحلزونية هي التي تضبط العلاقة بين النموذج والواقع عند المسيري، وتحل القضية التي كنا قد شرنا إليها سابقاً بـ: ما علاقة النموذج بالواقع؟.

فالمسيري يؤكد أن النموذج "ليس له وجود إمبريقي"[٤] أي واقعي، فهو "يتجاوز النصوص والظواهر"[٥] التي تم تجريده منها، لكنه لا يصل إلى مستوى عال من التجريد، بحيث يفقد الصلة بخصوصية النصوص والظواهر موضع الدارسة [الواقع] أو باللحظة التاريخية التي توجد فيها، بل إن التاريخ أو البعد الزمني يشكل أحد عناصر النموذج الأساسية"[٦].

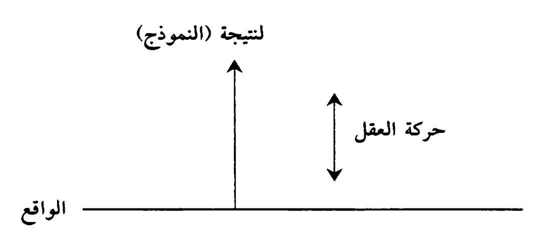
■ ٣- سؤال "المنهج":

ورد في أول تعريف سقناه للنموذج هذا المقطع: "وهو [النموذج] نتيجة عملية تجريد (تفكيك وتركيب) إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها ويبقى بعضها الآخر، ثم يقوم بترتيبها حسب

(١) "الإنسان والحضارة والنماذج المركبة"، ص: ٣٣
(٢) "الإنسان والحضارة والنماذج المركبة"، ص: ٣٣
(٣) نفسه، ص: ٣٣.
(٤) "الإنسان والحضارة والنماذج المركبة"، ص: ٢٥.
(٥) نفسه، ص: ٢٥، يأتي هذا النص في إطار مقارنة المسيري بين النموذج بالشكل الذي يتصوره هو، والنموذج كما يوجد عند اللغويين والأنثروبولوجيين. لهذا يُحْضِرُ التاريخَ والواقعَ اللذين يغيبهما دعاة البنيوية.
(٦) نفسه، ص: ٢٥ و ٢٦.

أهميتها ويركبها، بل وأحياناً يضخمها بطريقة تجعل العلاقات بينها تشاكل ما تصوره العلاقات الجوهرية في الواقع"[١].

فالنص يقر أن النموذج محصلة نهائية لعملية عقلية أساسية هي التجريد، ثم يشرح هذه العملية، ويمكن أن نقدم الرسم التالي لتوضيح هذه الفكرة:



١ : الواقع مملوء بالجزئيات.

٢ : هذه الجزئيات يكمن خلفها نموذج، وهو لا يوجد في الواقع، إذن لابد من تجريده.

٣ : يتدخل الإنسان عبر "عملية تجريد عقلية مركبة (تفكيك وتركيب)"[٢]، ليحدد ويستنتج ويكتشف هذا النموذج.

لكن خلف هذا التجريد، وخلف عملية الإبقاء، والاستبعاد، والتضخيم، والترتيب والتنسيق، تكمن معايير داخلية تشكل البعد المعرفي للنموذج، كيف ذلك؟ هذا ما سنعمل على تجليته في العنوان التالي.

---

(١) مقدمة "إشكالية التحيز"، ص: ١٧.

(٢) نفسه، ص: ١٥.

■ ب - المعرفي:

يضع المسيري المعرفي مقابل السياسي والاقتصادي؛ حيث جاء في تمهيد إحدى دراساته " نبدأ هذه الدراسة بتعريف مصطلح (المعرفي) في مقابل السياسي والاقتصادي والتاريخي...إلخ "[١]، وفي موضع آخر "ونحن نضع التحليل السياسي والاقتصادي (...) مقابل التحليل المعرفي "[٢]، هذه التصريحات لا تعني خلو السياسي والاقتصادي...، من البعد المعرفي كما يوحي هذا النص أو مفردة (عادة) السالفة الذكر؛ فالمسيري يؤكد الارتباط بين المعرفي وأي خطاب تحليلي، يقول، بعد إبرازه الأبعاد المعرفية خلف إجابة عالم السياسة[٣]، "ومن ثم فإن هناك بعداً معرفياً كلياً ونهائياً في أي خطاب تحليلي، مهما بلغ من الحيادية والتجريدية والسطحية والمباشرة"[٤]، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين يقرر: "فكل قول وكل نص يحتوي على نموذج معرفي"[٥]، والعبارة كما يظهر مسورة بسور كلي مما يعني عدم وجود الاستثناء، ووقوع الاستغراق في الحكم.

السؤال الذي يفرض ذاته الآن هو: ما هي الدلالة التي يعطيها المسيري لـ " المعرفي"؟

---

(١) " في أهمية الدرس المعرفي"، ص: ١٠٩.

(٢) " العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج II، ص: ٤٤٦.

(٣) إجابة عالم السياسة المفترض هي: " الأزمة السياسة لهذا المجتمع هي في جوهرها أزمة اقتصادية، ويمكن حلها عن طريق رفع مستوى المعيشة والتنمية السريعة" والأبعاد المعرفية التي يبرزها المسيري خلف هذه الإجابة هي تصورها للإنسان جسداً ومادة ومعياريتها الاقتصادية (سؤال حول الإنسان وسؤال حول المعيارية)، يراجع: " في أهمية الدرس المعرفي"، ص: ١١٣.

(٤) نفسه، ص: ١١٣.

(٥) " العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ص: ٤٤٦.

إن تحديد المسيري لـ "المعرفي " يتراوح بين التفصيل والإجمال حسب المقام، وسنعتمد بشكل كبير على دراسة " في أهمية الدرس المعرفي" في تحديد مفهوم "المعرفي".

إن حضور البعد المعرفي خلف النماذج يعني عند المسيري أن " خلف كل نموذج (...) معاييره الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي "[١]، هذا المقطع يؤكد حقيقتين؛ الأولى أشرنا إليها سابقاً، وهي ارتباط النموذج بالبعد المعرفي، والثانية هي تحديده للمعرفي في مفردة (المعايير) التي بدورها تتكون من: معتقدات + فروض + مسلمات + إجابات كلية ونهائية؛ والجامع بين العناصر الثلاثة الأولى هو اعتبارها مبادئ يقوم عليها كل نموذج ويسلم بها أصحابه ابتداء كنوع من الإيمان، فالفرض في دلالته العامة يتطابق ودلالة المسلمة axiomes، وكذا مصطلح المعتقدات، أما الإجابات الكلية والنهائية فيمكن تفكيكها إلى عنصرين:

١) الإجابات: وهي مفرد إجابة، والإجابة كما هو معلوم تستلزم سؤالاً، والأسئلة التي يراها المسيري متضمنة في كل نموذج، تدور حول ثلاثة محاور أساسية:

أ): علاقة الإنسان بالطبيعة: ما موقع الإنسان في الطبيعة؟

ب): الهدف من الوجود: سؤال عن وجود هدف للإنسان وللطبيعة.

ج): مشكلة المعيارية: سؤال حول وجودها، وسؤال عن الجهة التي تستمد منها (الإنسان نفسه أم الطبيعة أم الله)[٢].

---

(١) مقدمة " إشكالية التحيز "، ص: ١٧.

(٢) تراجع هذه الأسئلة في: " العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة " و" الإنسان والحضارة"، ص: ٣٦٨ و٣٦٩ و"في أهمية الدرس المعرفي"، ص: ١١٢ و١١٣.

وهذه الأسئلة تدور حول: الإنسان والطبيعة والإله[١]، وهي مترابطة " فلا يمكن من خلال التعمق في دراسة عنصر واحد الوصول إلى العنصرين الآخرين "[٢].

٢) الكلية والنهائية: هما صفتان للإجابات جاء بهما الباحث ليستبعد الإجابات/ الأسئلة الجزئية وغير النهائية.

والكلي، المنسوب إلى الكل، هو اسم لمجموع أجزاء الشيء، وهو يفيد معنى الشمول والعموم، ويشمل الشيء في جوانبه كافة ما يقع تحت حكم الحواس وما لا يقع[٣]، والأسئلة الكلية عند المسيري هي الأسئلة الكبرى.

أما مفردة النهائي فهي "كلمة منسوبة إلى (نهاية)، ونهاية الشيء غايته وآخره وأقصى ما يمكن أن يبلغه الشيء"[٤] أو هو " الحد أو الطرف الذي به يصير الشيء ذو الكمية بحيث لا يكون وراءه مزاد شيء فيه"[٥].

فكلمة المعرفي إذن عند المسيري تعني "(الكلي والنهائي)"[٦]، لهذا يسقط من مفردة المعرفي، التي توضع غالباً مقابلَ الإبستمولوجيا (Epistemologie) في الخطاب العربي، مرجعيتها المعجمية الإنجليزية[٧]

---

(١) المراجع نفسها على التوالي، ص: ١٢٢/ وص: ٣٦٧/ وص: ٤٤٥.

(٢) يراجع: "في أهمية الدرس المعرفي"، ص: ١١٢.

(٣) نفسه، ص: ١١٠.

(٤) نفسه، ص: ١١٠.

(٥) عبد المنعم الحفني: المعجم الفلسفي، ص: ٣٦٢.

(٦) " في أهمية الدرس المعرفي"، ص: ١٠٩

(٧) تعود كلمة Epistemologie إلى الجذور الأنجلوسكوسينة / Anglo saxone، وقد ترجمت إلى الفرنسية في بداية القرن العشرين، والفارق بينها وبين مقابلها الفرنسي هو كلمة « épistemoé» التي أخذت دلالتها الواسعة في الاستعمال =

(نظرية المعرفة)، والفرنسية (فلسفة العلوم)، ويرجع بالكلمة إلى المعجم العربي ليؤكد في الأخير أن المستوى المعرفي هو المستوى الذي "يتم فيه إدراك الحقيقية الكلية والنهائية الكامنة وراء ظاهرة أو نص ما"[١].

نخلص من هذا التحليل لـ "المعرفي" إلى أمرين طالما أكدهما المسيري في جل كتاباته أولهما الدلالة الخاصة و"العريضة"[٢] التي يمنحها للمعرفي، وثانيهما: تركيزه على الارتباط العضوي بين المعرفي والنموذج.

II - معالم النموذج المعرفي الغربي:

سيلاحظ القارئ أننا في العنوان السابق، كنا نتحدث عن نموذج معرفي دون أن ننسبه إلى أية جهة، سواء كانت هذه الجهة فرداً معيناً أم حضارة ما، لكن في هذا العنوان نسبنا النموذج المعرفي إلى الغرب، وهذه الملاحظة جديرة بالاهتمام.

فالنموذج المعرفي يمكن أن يكون صينياً أو هندياً... لكن المسيري اهتم بالنموذج المعرفي الغربي لأسباب معروفة أهمها ما عبر عنه بقوله: "وهذا النموذج المعرفي [الغربي] هو أكثر النماذج المعرفية شيوعاً وسطوة، لأن الاستعمار الغربي قام بهزيمة العالم واقتسامه، وبتدويل نموذجه الحضاري وفرضه على كثير من المجتمعات، إما من خلال القمع أو الإغواء، أو حتى أحياناً من خلال خاصية الانتشار، حتى أصبح

= الإنجليزي، واقتصرت على العلم / Science في الاستعمال الفرنسي. يراجع: Jean - luc chabot, Nicolas Macarez: "Méthodes des sciences sociales" presses universitaires de France, 1995, p: 15 et 16.

(١) "في أهمية الدرس المعرفي"، ص: ١١٢.

(٢) "في أهمية الدرس المعرفي"، ص: ١٠٩.

كثيرون يظنون أن هذا النموذج عالمي"[١]، فالأسباب، كما تحددها هذه المقولة، منها ما يعود إلى الذات المغلوبة بتعبير ابن خلدون، ومنها ما يعود إلى الذات الغالبة المتمركزة حول نفسها، والسمة الغالبة على تصور الذاتين هي اعتبار الغرب نقطة مرجعية نهائية ومطلقة.

وهذا الغرب في وعي المسيري، ليس كتلة واحدة متجانسة، وإنما هناك أكثر من غرب، فداخل الحضارة الغربية الحديثة " توجد نماذج كثيرة (...) النموذج المسيحي - النموذج الإنساني- النموذج الاحتجاجي... إلخ"[٢]، لكن ما ساد تاريخياً " هو النموذج المعرفي المادي"[٣] الذي " تنظر المؤسسات السياسية والثقافية الغربية للواقع من خلاله وتتعامل مع ذاتها ومع العالم في هديه"[٤]، وهذا النموذج هو ما عمل المسيري على كتابة تاريخه، وقبل أن نعرض لأهم ملامح هذا النموذج المعرفي كما حددها المسيري لابد أن نشير إلى مجموعة من النقاط:

١) يعترف المسيري بأن عملية تجريد النموذج المعرفي الغربي "لا يمكن أن تكون عملية فردية، فهي عملية جماعية متكاملة"[٥].

٢) لقد تم تجريد هذا النموذج المعرفي الغربي من مجموعة من الأشياء؛ من الأفكار التي تبدو محايدة وبريئة كـ: فكرة الإنسان الطبيعي، والقول بوحدة العلوم، وفكرة نهاية التاريخ وغيرها من الأفكار خاصة الأفكار التي تعبر عن ذاتها داخل المجازات

---

(١) مقدمة "إشكالية التحيز"، ص: ٣٤.

(٢) عبد الوهاب المسيري: "العالم من منظور غربي"، ص: ١٠٠.

(٣) نفسه، ص: ١٠٠.

(٤) نفسه، ص: ١٠٠.

(٥) مقدمة " إشكالية التحيز"، ص: ٤٩.

مثل مجاز نيوتن المعروف والمشهور: "العالم كالساعة"، ثم الصورة المجازية الأساسية في الحضارة الغربية صورة "بروميثيوس" الذي سرق النار من كبير الآلهة وأعطاها للبشر لكي تبدأ الحضارة، وقد خصص الباحث ثلاثة فصول من كتابه "اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود"[(١)] لمعالجة أهم الصور المجازية في الحضارة الغربية الحديثة، ثم جُرد من المنتجات الحضارية اليومية مثل (T. shirt) الذي كتب عليه مثلاً "اشرب كوكا كولا"،

والمنزل الذي عادة ما يجسد رؤية للكون تؤثر في سلوك من يعيش فيه، ثم من الإعلانات التيليفزيونية والأفلام، ومن التحولات الاجتماعية، وكذا من رصد الظواهر الاجتماعية كظاهرة التمركز حول الأنثى، وبتعبير جامع يتم تجريد النموذج المعرفي الغربي من الحضارة بكل إنتاجاتها، وإبداعاتها، وحقولها المعرفية؛ أي إن " كل شيء، كل واقعة وحركة، لها بعد ثقافي وتعبر عن نموذج معرفي وعن رؤية معرفية"[(٢)].

٣) لقد حاول المسيري تطوير مفهوم "المتتالية" ليتجاوز سمة اللازمية للنموذج، وهي الأخرى بنية تصورية يجردها الإنسان من ملاحظته للظواهر "في نموها وتطورها عبر حلقات مختلفة، تتحقق عبر الزمان"[(٣)]، لهذا يرى المسيري أن الفرق بين ما يسميه «العلمانية الجزئية» و«العلمانية الشاملة» هو "في واقع الأمر الفرق بين مراحل تاريخية لنموذج واحد"[(٤)]، فتاريخ

---

(١) صدر الكتاب عن دار الشروق في طبعته الأولى عام ٢٠٠٢.

(٢) مقدمة " إشكالية التحيز"، ص: ١٧.

(٣) "الإنسان والحضارة والنماذج المركبة"، ص: ٣٦٧.

(٤) "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج ١، ص: ٢١٩.

"النموذج المعرفي الغربي" عند المسيري يبدأ تقريباً من عهد النهضة إلى حدود بداية النصف الثاني من القرن العشرين متخذاً شكل متتالية.

بعد هذه الإشارات، يمكن تقديم ملامح النموذج المعرفي كما صاغه المسيري، مبتدئين بإماطة اللثام عن فكرة أساس عند المسيري؛ وهي أن تاريخه لمتتالية العلمانية الشاملة، وبالتعريف الذي حدده لها[١]، هو نفسه تاريخه للنموذج المعرفي الغربي، وهذا التطابق بين التاريخين يظهر أكثر عندما يعرض المسيري حلقات المتتالية: التي جاءت أكثر تفصيلاً في كتابه: "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" ج، حيث خصص فصلاً كاملاً عالج فيه تعريف العلمانية بشكليها الجزئي والشامل، ثم عرض، وبإسهاب، متتاليتها في تسع صفحات، ليعالج في الأخير تحقق هذه المتتالية العلمانية في الواقع، أما في مقدمة كتابه الجماعي "إشكالية التحيز" فلم ينل منه عرض متتالية "النموذج المعرفي المادي" إلا أربع صفحات، غلب عليها التركيز وعدم التفصيل، والشيء نفسه نجده حاضراً في دراسته المعنونة بـ " ما بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى: رؤية معرفية" مع بعض الاختلاف الذي يظهر في وضوح مراحل المتتالية في هذه الدراسة على عكس مقدمة " إشكالية التحيز".

---

(١) العلمانية الشاملة عند المسيري: "رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي ونهائي)، تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة"، والفرق بينها وبين ما يسميه " العلمانية الجزئية" هو "في واقع الأمر الفرق بين مراحل تاريخية لنموذج واحد"، فالعلمانية عنده إذن " ليست مجرد تعريف ثابت، وإنما ظاهرة لها تاريخ، وتظهر من خلال حلقات متتالية"، يراجع " العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" ج ١، ص: ٢٢٠ و٢٢٢.

فمعالجة أي ظاهرة جزئية (حركة التنوير - التمركز حول الأنثى - القول بالموضوعية أو الذاتية...إلخ) يقتضي استرجاع النموذج المعرفي الغربي الذي تم تجريده من ظواهر وجزئيات أخرى، ليتم توظيفه باعتباره أداة تحليلية وتفسيرية.

تشير المراجع التي أحلنا عليها سابقاً إلى ثابت مركزي، تبدأ منه وتنطلق المتتالية العلمانية أو متتالية النموذج المعرفي الغربي[١]، هذا الثابت عبر عنه بكيفيات مختلفة لكن متقاربة؛ فمقدمة " إشكالية التحيز" تشير إلى أن "المنظومة المعرفية الغربية (المادية الحديثة)" تبدأ "بإعلان أن مركز الكون كامن فيه وليس متجاوزاً له"[٢]، والأمر نفسه تقريباً نعثر عليه في موضع آخر؛ فمنظومة التحديث والعلمنة الغربية" تتميز عند المسيري بأن " المبدأ الواحد المنظم للكون ليس مفارقاً له أو منزهاً عنه، متجاوزاً له، وإنما كامن (حال) فيه "[٣].

يشير هذان النصان إلى مفهومين أساسيين هما: المركز/ المبدأ الواحد من جهة، والكمون مع زوجه التجاوز من جهة ثانية، والمركز عند المسيري يستخدم بمعنى المطلق المكتفي بذاته؛ أي إن "المركز في واقع الأمر هو المبدأ الواحد"[٤]؛ والمبدأ/ Le principle، كما هو معروف، هو الذي "يستنتج منه غيره، وتنتهي الأدلة والحجج إليه"[٥]، وهو

(١) تترادف المتتالية العلمانية مع متتالية النموذج المعرفي الغربي عند المسيري كما سبق أن أشرنا، ويمكن أن نضيف إليهما متتالية الحلولية، يراجع: "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" ج II، ص: ٤٦٩.

(٢) مقدمة: "إشكالية التحيز"، ص: ٣٥.

(٣) "ما بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى: رؤية معرفية"، ص: ٧٣.

(٤) "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج II، ص: ٤٥٤.

(٥) عبد المنعم الحفني: المعجم الفلسفي، ص: ٣٠٠.

"قانون يحكم الظواهر"[١]، فمفردات "المطلق" و"المبدأ الواحد" و"المركز" تستخدم في كتابات المسيري بطريقة واحدة تقريباً، أما الزوج (كمون؛ تجاوز) / (immancnce; Transcendence) فهو زوج تحكم عنصريه علاقة التقابل؛ حيث يوجد في النظم التوحيدية المركز خارج عالم الطبيعة، متجاوزاً لها، أما في النظم الحلولية، فإن المركز يوجد كامناً فيها[٢].

نستنتج مما سبق أن النموذج المعرفي الغربي يبدأ بوحدة الوجود، وهي الخلاصة نفسها التي أكدها الباحث الأمريكي كرين برينتون/ Crane Brinton بعد تعقبه لأهم مميزات "الحركة العقلانية"[٣] يقول هذا الباحث: "وهكذا تنزع العقلانية إلى إسقاط كل ما هو خارق للطبيعة أو غيبي من الكون، وأبقت فقط على الطبيعي"[٤]، وهذا الأمر ليس غريباً، فهناك من الغربيين من يرى أن "الإلحاد والوثنية خاصيتان شكلتا المضمون الأساسي للفكر الغربي"[٥]، فاليونان قديماً لم يكونوا " يعظمون الله تعالى إلا كما يعظمون شيوخهم وعظماءهم"[٦]، بل حتى بعد

---

(١) نفسه، ص: ٣٠٠.

(٢) "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج II، ص: ٤٦٥.

(٣) إن النزعة العقلانية عند برينتون مصطلح عام وشامل، والمادية والوضعية واللادينية ومذاهب التوحيد والتأليه الطبيعي إنما تمثل أسماء الطوائف التي تندرج تحت هذا الاسم العام. يراجع: "تشكيل العقل الحديث"، ترجمة: شوقي جلال، ومراجعة صدقي حطاب، سلسلة عالم المعرفة، عدد: ٨٢-١٩٨٤، ص: ١٢٧.

(٤) كرين برينتون، ص: ١٢٤.

(٥) محمد أمزيان: " منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية" بيت الحكمة للترجمة والنشر، ط ٣- ١٩٩٦، ص: ٣٣.

(٦) أبو الحسن الندوي: "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين" دار المعارف، ط ٧، ص: ١٥٩.

تمسح الرومان، أو تروم المسيحية، لم يتم تمثل هذه المسيحية تمثلاً عميقاً في كل أرجاء الإمبراطورية الرومانية، وانتظرت الإمبراطور الروماني "ثيودوسيوس" حتى يصدر في عام **٣٩٢** م أمراً بإغلاق المعابد الوثنية كافة[١]، ليكتب لها الانتشار!!

المهم عندنا الآن هو تركيز هذه الفكرة؛ فكرة أن النموذج المعرفي الغربي عند المسيري يبدأ بوحدة الوجود؛ أي إن المبدأ الواحد المنظم للكون (الإنسان والطبيعة) ليس مفارقاً ولا متجاوزاً له، وإنما كامن فيه، هذه الفكرة تأخذ شكل متتالية تتحقق في الزمان، والفارق بين حلقاتها هو: موضع حلول المركز، وحسب موضع حلول هذا المركز يمكن أن نقدم المتتالية على الشكل التالي، مبتدئين بتقديمها إجمالاً ثم نفصل فيها بعد ذلك:

١) الواحدية الإنسانية (الهيومانية / humanisme)[٢].

٢) الواحدية الصلبة.

٣) الواحدية السائلة.

يحل المركز في البداية في الإنسان، والطبيعة "بدرجة متساوية"[٣]، فتكون النتيجة: ثنائية صلبة؛ فالثنائية اكتسبت من وجود موضعين للحلول هما: الإنسان والطبيعة، والصلبة لأن هناك مركزاً، فيكون عندنا:

---

(١) إدوار جرانت: "متى بدأ العلم الحديث؟" ترجمة: عادل زيتون، مجلة الثقافة العالمية، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد: ٨٢- س ١٥- ١٩٩٧، ص: ١١٠.

(٢) " الهيومانية" / humanisme عند المسيري تتجاوز مرحلة، ما يسمى في تاريخ الفكر الأوربي، الحركة الإنسانية.

(٣) "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج ١، ص: ٢٢٣.

■ أ) الإنسان هو مركز الحلول:

فهو "سيد [الكون] الذي لا منازع له"[١]، وهو "مرجعية هذا الكون النهائية"[٢]، وبهذا الالتفاف حول الإنسان تظهر النزعة الإنسانية / Humanisme، يقول Bertrand Russell: «فبينما كانت الاهتمامات اللاهوتية تسود الجو العام في العصور الوسطى، أصبح مفكروْ عصر النهضة أكثر اهتماماً بالإنسان، ومن هذه الحقيقة استمدت الحركة الثقافية الجديدة اسمها، وهو «النزعة الإنسانية humanism»[٣]؛ ونرى أن أهم ما في هذه الحركة هو الاستعاضة عن الله بالإنسان، وهذا ما يؤكده Arnold Stromberg حين يرى أن أوربة لم تعرف الله، لكن عرفت "رجال الإكليروس الذين لطخوا وجهها لتعصبهم الدموي"[٤]، فتعاطفت مع ملوك طغاة "ينتهزون الفرص ويستأثرون بالسلطة ويقيدون الحريات"[٥]، بدل أن تتعاطف مع هؤلاء الرجال، فقامت المحاولات لتقديم بديل فلسفي للدين يستعيض عن المفهوم المسيحي لله، بمفهوم للمطلق أبرز ما فيه "كون الإنسان مساوياً لله تقريباً"[٦].

والحركة الإنسانية، كما ينوه، برينتون "مصطلح له استعمالات فضفاضة جداً"[٧]، لكن المشترك بين دعاتها، سواء كانوا من المهتمين

---

(١) نفسه، ص: ٢٦٥.

(٢) نفسه، ص: ٢٦٥.

(٣) برتراند رسل: "حكمة الغرب"، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ج II، عدد: ٧٢- ١٩٨٣، ص: ١٨.

(٤) آرنولدسترومبرج: "تاريخ الفكر الأوربي الحديث: ١٦٠٦/ ١٩٧٧"، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي مصر، ط ٣- ١٩٩٤، ص: ٣٦.

(٥) نفسه، ص: ٣٦.

(٦) نفسه، ص: ٣٦.

(٧) كرين برينتون "تشكيل العقل الحديث"، مرجع سابق، ص: ٣٠.

بالبحث العلمي أم بالفلسفة أم بالفن أم بالأدب، هو "التمرد" على العصور الوسطى من جهة[١]، والإيمان "بالإنسان كمطلق وبمركزيته في الكون"[٢] من جهة ثانية، لهذا نجد كرين برينتون، أثناء حديثه عن فاوست ودونجوان باعتبارهما أبناء هذه النزعة، يقر بأنهما "يسعيان للحصول على كل [ملذات الحياة] بدون إله أو نظرية نرفانا (...) وأية وسيلة صوفية أخرى لفناء الذات"[٣]، فالإنسان مع هذه الحركة قد تخفف من عبء المعايير الأخلاقية المتجاوزة، وصار العقل "بوسعه أن يصل إلى تفسير كلي وشامل لهذا العالم، وأن يولد المنظومات المعرفية والأخلاقية والجمالية اللازمة له ليسير حياته"[٤]، ويذهب المسيري إلى أن " المشروع التحديثي والفكر الإنساني الهيوماني وفكر حركة الاستنارة" كلها قد خرجت من رحم هذا النموذج المتمركز حول الإنسان، وهذا الأمر يؤكده كرين برينتون، الذي يرى أن العقل في القرن الثامن عشر، قد أصبح في إمكانه "أن يستعيد مكانته"[٥] فهو "قادر على أن يهدي الناس إلى السبيل الذي يمكنهم من السيطرة على بيئتهم وأنفسهم"[٦].

وحلول المركز في الإنسان يمكن أن يقدم حلقات صغرى تندرج تحت النمط الأكبر الذي هو (أ) وتفريعات هذا النمط نتيجة اتساع مفهوم الإنسانية وضيقه، فإذا كانت أمة أو عرقٌ بدل الإنسانية جمعاء، فنحن أمام

(١) كرين برينتون "تشكيل العقل الحديث"، مرجع سابق، ص: ٣٨.
(٢) " العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج ١، ص: ٣٠.
(٣) كرين برينتون، ص: ٥٥.
(٤) "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج ١، ص: ٢٦٦.
(٥) كرين برينتون، مرجع سابق، ص: ١٨٢.
(٦) نفسه، ص: ١٨٢.

"الواحدية الإمبريالية"، أما إذا كان موضع الحلول قائداً أو زعيماً فلابد أن تظهر النازية والفاشية، وهذه النزعات كلها في نظر المسيري، رغم تنوعها، "فهي نزعات «إنسانية»؛ بمعنى أنها تفترض أن مركز الكون هو البشر أو من البشر. وهي أيضاً نزعات واحدية، فهي ترد الكون بأسره إلى عنصر واحد (واحدية إنسانية أو فردية). وهي رغم واحديتها فإن لها مركزاً، ومن ثم فهي واحدية صلبة"(١).

■ ب) الطبيعة هي مركز الحلول:

هذه الرؤية المتمركزة حول الموضوع المادي حسب المسيري "كانت جزءاً أساسياً من الرؤية الغربية [النموذج المعرفي الغربي] للإنسان منذ عصر النهضة الغربية، ولكنها كانت رؤية هامشية في بداية الأمر ثم تحولت نحو المركز"(٢)، والمسيري يتتبع نمو هذه الرؤية، إلى أن يفضي بها النمو إلى المرحلة الأخيرة من المتتالية مرحلة "السيولة"، لكن الذي يهمنا في هذا الموضع هو بداياتها وقبل أن تتحول إلى "سيولة"، فالمسيري يصفها هي الأخرى بـ " الواحدية الصلبة"؛ يقول: "ويلاحظ أنها رغم واحديتها فإن لها مركزاً، فهي واحدية صلبة، ويكون مصدر التماسك في الكون هو الطبيعة / المادة. ويتم إدراك الكون من خلالها، ويسود الافتراض بأن الطبيعي يسبق الإنساني"(٣).

هذان النموذجان/ الرؤيتان أو الحلقتان من المتتالية، ظهرا في عصر النهضة متزامنين، فحينما ظهرت الحضارة العلمانية في بدايتها "ظهر داخلها نموذجان أو رؤيتان مختلفتان يدوران في إطار المرجعية الكامنة،

---

(١) نفسه، ص: ٢٢٤.

(٢) نفسه، ص: ٢٦٧.

(٣) "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج ١، ص: ٢٢٤.

الأول: نموذج متمركز حول الإنسان يؤمن بالإنسان مطلقاً وبمركزيته في الكون (...) أما الثاني: فهو متمركز حول المادة ويؤمن بأن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة ولا يتمتع بأية مركزية أو مطلقية"[١]، وقد نشب بينهما صراع، نجد صداه في المذاهب الفلسفية خاصة، وقد عبرRussel عن نوع العلاقة التي حكمت الزوجين؛ التنوير والرومانتيكية؛ باعتبارهما تجليينِ للنموذجين، خير تعبير حين قال: "إن بين الحركة الرومانتيكية وحركة التنوير علاقة تذكرنا في نواح معينة بالنظرة الديونيزية في مقابل الأبولونية"[٢]، هذا الصراع في نظر المسيري حسم لصالح النموذج المتمركز حول الطبيعة، لأن "الإنسان (مركز الكون في النموذج الأول) [(أ)] لا يستند إلى أرضية فلسفية راسخة"[٣].

فزالت "الثنائية الصلبة"، وسادت الواحدية الصلبة، وهذه السيادة لا تعني الغياب المطلق للزوج الثاني في الثنائية، لأن هذا التقسيم من لدن المسيري نابع من أمرين؛ هما: مبدأ الهيمنة؛ أي ما النموذج الذي يهيمن ويسود وتكون له الغلبة على النماذج الأخرى؟ وهذا ما سبق أن أشرنا إليه في أثناء الحديث عن تعدد الغرب في وعي المسيري، أما الأمر الثاني فيرتبط بجانب منهجي يقتضي عزل العناصر لتسهيل عملية الوصف وتحديد السمات الأساسية[٤]، أما من حيث الواقع التاريخي فالمسيري يؤكد أنه بعد زوال الثنائية وسيادة الواحدية "تستمر «جيوب» الواحدية الإنسانية"[٥]، ولو في الظل.

---

(١) "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج ١، ص: ٣٠.

(٢) برتراندرسل، ص: ١٤٥.

(٣) "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج ١، ص: ٣٠.

(٤) يظهر هذا الأمر أكثر في أثناء تقديمه لمتتالية العلمانية، يراجع: "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج ١، من ص: ٢٢٢ إلى ص: ٢٣٠.

(٥) "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج ١، ص: ٢٢٤.

وسيادة الواحدية الصلبة تصدق أكثر على مرحلة القرن التاسع عشر، رغم أن المسيري لا يدعي أن متتاليته تتبع خطاً مستقيماً يخضع للبعد الزمني، فهو -مثلاً- يعتبر Nietzsche فيلسوف عصر "السيولة"، رغم أنه "ظهر من الناحية الزمنية في أواخر القرن التاسع عشر [ت ١٩٠٠] "[١].

وأهم ثورة في هذا القرن، حدثت في ميدان علم الأحياء مع داروين charles Darwin، فالإنسان معه أصبح جزءاً من النظام الطبيعي البيولوجي، الأمر الذي لم يكن متعارفاً عليه من قبل، فالإنسان/ الحيوان البشري ما هو إلا "كائن حي كأي كائن متعض آخر ويستجيب إلى بيئته"[٢]، والعلاقة بين الكائنات الحية في الطبيعة "لا تختلف عن العلاقات بين الأفراد داخل المجتمعات الإنسانية"[٣].

فالفلسفة الداروينية عند المسيري رسخت أفكار الواحدية المادية، التي "تذهب إلى أن العالم إن هو إلا مادة واحدة صدر عنها كل شيء، مادة خالية من الغرض والهدف والغاية... فالعالم طبيعة، والطبيعة محايدة لا تعرف الخير أو الشر أو القبح أو الجمال"[٤]؛ وهذا الترسيخ نجده حاضراً بشكل يلفت الانتباه عند فيلسوف وناقد عرفه العالم العربي كثيراً، نقصد (Hypolite Taine 1828- 1893) الذي سعى في مؤلفاته الأساسية[٥] إلى سحب "منهج علوم الطبيعة على علوم الروح [علم النفس والتاريخ والأدب]"[٦]، لأن الإنسان في نظره مجرد "حيوان من نوع أعلى، ينشئ

---

(١) نفسه، ص: ٢٨٣.

(٢) نفسه، ص: ٤٢٢.

(٣) "الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ"، ص: ٢٥٤.

(٤) نفسه، ص: ٢٥٥.

(٥) تراجع قائمة مؤلفاته في عبد الرحمن بدوي: " موسوعة الفلسفة " المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ بيروت، ج ١- ط ١- ١٩٨٤.

(٦) ج بنروبي: "مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسة"، ترجمة: =

فلسفات وقصائد على نحو شبيه بدود القز حينما يصنع الشرانق، وبالنحل حينما يصنع الخلايا"[١]، لهذا يسعى "تين" Taine إلى دراسة "كل شيء دراسة عالم النبات"[٢] ليصل لا إلى "نشيد"[٣] بل إلى "قانون"[٤].

وبهذا تتحول الظاهرة الإنسانية المركبة إلى مجرد شيء، على الباحث أن "يراقبه بتجرد كامل وحيادية وبرود شديدين"[٥].

هذه الرؤية، كما سبق أن أشرنا، كانت "جزءاً أساسياً من الرؤية الغربية [النموذج المعرفي الغربي]...منذ عصر النهضة"[٦]، لكنها كانت هامشية في البداية، ثم أخذت تزحف نحو المركز، ومع نهاية القرن التاسع عشر، يرى المسيري، أن هناك عناصر بدأت تظهر "جعلت الاستمرار في حالة الصلابة (...) أمراً مستحيلاً"[٧]، فسقطت الطبيعة المادة، التي كانت موضع الحلول في الرؤية الثانية - النموذج (ب) -، في قبضة الصيرورة[٨]، ومما ساعد على ذلك، في نظر المسيري، ثورة

= عبد الرحمن بدوي: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج ١- ط٢- ١٩٨٠، ص: ٢٠. وعبد الرحمن بدوي، "موسوعة الفلسفة"، ص: ٤٣٣.

(١) يراجع عبد الرحمن بدوي: "موسوعة الفلسفة"، ص: ٤٣٣ و ج. بنروبي، ص: ٢٠.

(٢) ج. بنروبي، ص: ٢١.

(٣) نفسه، ص: ٢١.

(٤) نفسه، ص: ٢١.

(٥) عبد الوهاب المسيري: "التحيز للنموذج المعرفي الغربي الحديث"، ج ١، مجلة الإنسان، دار أمان للصحافة والنشر، باريس، س: ٤، عدد ١٣- ١٩٩٥، ص: ٤٦.

(٦) "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج ١، ص: ٢٦٧.

(٧) "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج ١، ص: ٢٧٩.

(٨) نفسه، ٢٧٩.

العلوم الطبيعية، حيث ظهرت بعض النظريات، مثل نظرية عدم التحدد ونظرية النسبية، اللتين أكدتا استحالة رصد الواقع الموضوعي واستحالة تجاوزه، فأضحت المادة كما يؤكد مؤرخ الفلسفة Arnold Stromberg "تتشكل من وحدات غير منظورة، وربما مفترضة، تسمى إلكترونات ترفض الخضوع لقانون نيوتن"(١)، مما دفع Bohr إلى القول: "إن قوانين الأنظمة الشمسية لا تنطبق على ما هو داخل الذرة"(٢)، حيث أصبح العالم الموجود بداخلها "يشيع الارتباك والحيرة"(٣)؛ فاكتشف الإنسان الغربي، في نظر المسيري، أن "الطبيعة/ المادة (المتحركة - النسبية - المليئة بالفوضى والصراع) لا تصلح مصدراً للقيمة، ولا يمكنها أن تزود الإنسان بمعايير يضبط بها حياته"(٤) فتعددت مواضع الحلول؛ وبهذا نكون أمام الحلقة الثالثة والأخيرة من المتتالية.

■ ج) مرحلة السيولة:

في هذه المرحلة يختفي المركز سواء كان، إنسانياً أم طبيعياً، ويصبح "النسبي هو المطلق الوحيد"(٥)، ويغيب "في نهاية الأمر كل يقين"(٦)، وتتعدد "المراكز ويسقط كل شيء في قبضة الصيرورة الكاملة"(٧).

وفيلسوف هذه المرحلة بامتياز عند المسيري هو: نيتشه Nietzsche(٨)،

---

(١) أرنولد سترومبرج، ص: ٥٠٩.

(٢) نفسه، ص: ٥١٢.

(٣) نفسه، ص: ٥١٢.

(٤) "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج ١، ص: ٢٨٠.

(٥) "ما بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى: رؤية معرفية"، ص: ٧٥.

(٦) نفسه، ص: ٧٥.

(٧) نفسه، ص: ٧٥.

(٨) "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج ١، ص: ٢٨٣.

رغم انتمائه إلى أواخر القرن التاسع عشر، وربما كانَ هذا ما يفسر عدم الاكتراث بكتاباته إبان صدورها من جهة، والاهتمام المتزايد بها في الفترة الأخيرة من جهة ثانية؛ فالمصادر التي تؤرخ لحياته، تؤكد أن بعض كتاباته لم تلق أي اهتمام لحظة صدورها، أما في الفترة الأخيرة فنجد Michel Foucault نفسه يعترف، في آخر حوار فلسفي أجري معه قبل وفاته، بفضل نيتشه عليه؛ يقول: "يعتبر هيدجر بالنسبة إليَّ الفيلسوف الأساسي، وقد تحددت معالم مساري الفلسفي كلها من خلال قراءاتي له... ولكنني أعترف بأن نيتشه هو الذي تغلب في نهاية المطاف على توجهي الفلسفي"[(١)]، والمسيري، في آخر دراسته التي خص بها نتشه، يذهب أبعد من فوكو، فيقول: "ونحن نذهب إلى أن إسبينوزا ونيتشه ودريدا هم أهم فلاسفة المنظومة العلمانية المادية، وأن معظم الفلسفات الغربية التي ظهرت في القرن العشرين (بما في ذلك الصهيونية والنازية) خرجت من تحت عباءة نيتشه، وأن فكرة ما بعد الحداثة (بكل تياراته) هو امتداد لمنظومة نيتشه الفلسفية"[(٢)].

هذا على مستوى الفلسفة، أما على مستوى الأدب، فالمسيري يتحرك على طول تاريخ الأدب الغربي، من عصر النهضة إلى القرن العشرين، ليرصد، كما سبق له أن رصد ذلك على مستويات الفلسفة والعمارة والسلوك والفنون...إلخ[(٣)]، نمو وتطور النموذج المعرفي الغربي/ حلقات المتتالية العلمانية.

---

(١) نفسه، ص: ١٧٣.

(٢) عبد الوهاب المسيري: "فريدريك نيتشه، فيلسوف العلمانية الأكبر"، ص: ٦٥. والدراسة نفسها، مع بعض التعديل، منشورة تحت عنوان: "النتشوية: أهم الفلسفات العلمانية" بمجلة الإنسان الصادرة عن دار أمان للصحافة والنشر، باريس في عددها: ١١، عام ١٩٩٤.

(٣) يعتبر المسيري الفصلين الخامس والسادس من الباب الأول، من المجلد الثاني =

فإذا كان عصر النهضة والتنوير عنده يحفل بالإنسان، فإن دخولنا إلى القرن العشرين يعني عنده اختفاء الإنسان الإنسان[(١)]، لهذا نجده يتساءل، بعد عرضه مجموعة من تجارب المبدعين الغربيين[(٢)]، "ألا يمكن القول، إن تحول الإنسان إلى ذرات متناثرة ثم إلى صرصار، وجلوسه في صندوق قمامة ينتظر من لا يجيء، وخضوعه للحتميات المختلفة، وتحول اللغة الإنسانية إلى مجرد أصوات لا مرجعية لها، هي عملية تفكيك لهذا الإنسان وإزاحة له من المركز ونزع للقداسة عنه وإلا... فما اسم هذا النمط[(٣)] العام؟! وما تعريفه؟!"[(٤)].

وخلاصة القول: "أنَّ هذا النمط/ [النموذج] (الواحدية الهيومانية: عالم مركزه الإنسانية جمعاء - الواحدية الإمبريالية: عالم مركزه الذات الفردية - الثنائية الصلبة: صراع بين الإنسان والطبيعة - الواحدية الصلبة:

= ل " العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، أهم فصول المجلد، فهما يتناولان عمليات العلمنة في المجالات المختلفة ابتداءً من علمنة الرؤية، وانتهاءً: بعلمنة المجالات الاجتماعية والإنسانية؛ من اقتصاد وسياسة وقانون، وتعليم، وفنون وسلوك...إلخ. يراجع: "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، جÒñ ¤i Ì II ã الفصل الخامس والسادس.

(١) الإنسان، عند المسيري، ثمرة النزعة الربانية، وهو يقف على طرف النقيض من الإنسان الطبيعي/ المادي- يراجع: " العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج II، ص: ٤٧٦.

(٢) يذكر كلاً من س. اليوت، وكافكا، وصامويل بيكيت، وارتو، ص: ٤٤/ ٤٥.

(٣) هذا النمط المرصود، هنا، في الأدب، وبعده في الفنون التشكيلية، والفلسفية، كان الغرض منه التأكيد على وجود نموذج تفسيري مركب شامل، يبين الوحدة الكامنة خلف التنوع. هذا النموذج هو: النموذج المعرفي الغربي أو هو متتالية العلمانية: يراجع "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج ا، ص: ٤٤ و٤٦ و٤٨ و٤٩.

(٤) نفسه، ص: ٤٥.

عالم مركزه الطبيعة - الواحدية السائلة: عالم بلا مركز، سقط في قبضة الصيرورة) هو نمط أساسي في الفكر المادي منذ بداية التفكير الفلسفي"[١]، لكنه "يظهر بشكل متبلور في الفلسفات المادية في العصر الحديث"[٢]، وقد امتدت نماذجه الفرعية الأولى، دون السائلة، في نظر المسيري "منذ عصر النهضة في الغرب حتى منتصف الخمسينات في القرن العشرين"[٣]، أما السائلة فقد "كانت كامنة في الرؤية الغربية للعالم، إلا أنها (...) ظلت هامشية"[٤] ومع نهاية القرن التاسع عشر "بدأت تتحرك نحو المركز"[٥]، لتستقر فيه "في العقود الأخيرة من القرن العشرين (في عصر ما بعد الحداثة)"[٦].

III - تجليات النموذج المعرفي الغربي:

سنعمل، في هذا العنوان، على معالجة قضية "تجليات النموذج المعرفي الغربي" حسب عنوانين متكاملين، الأول نحدد فيه طبيعة العلاقة بين النموذج المعرفي والمصطلح/ المفهوم كما يتصورها المسيري، والثاني نقدم فيه أمثلة من المصطلحات الغربية لنجلي العلاقة أكثر.

---

(١) "ما بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى: رؤية معرفية"، ص: ٧٥، وهذا النص يأتي بعد أن يعبر عن النموذج الثابت بقوله: "إن المبدأ الواحد المنظم للكون ليس مفارقاً له أو منزهاً عنه، متجاوزاً له، وإنما كامن (حال) فيه".. ثم بعد أن يعرض متتالية هذا النموذج. تراجع ص: ٧٣ و٧٤ و٧٥.

(٢) نفسه، ص: ٧٥.

(٣) "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج ١، ص: ٢٧٩.

(٤) نفسه، ص: ٢٧٩.

(٥) نفسه، ص: ٢٧٩.

(٦) نفسه، ص: ٢٧٩.

■ **أ)- طبيعة العلاقة:**

تتواتر في كتابات المسيري، مجموعة من المفردات التي نراها خرجت من إطار اللغة إلى إطار المصطلح، هذه المفردات تحدد طبيعة العلاقة بين "النموذج المعرفي الغربي" وبين الظواهر الاجتماعية بشكل عام، والمعارف، والأفكار، والمناهج، والمصطلحات بشكل خاص، يقول المسيري، بعد أن يضرب مجموعة من الأمثلة: "والنموذج المعرفي الغربي الحديث (...) هو النموذج الكامن وراء هذه الأمثلة"(١)، ثم يضيف، منتقلاً من مجال واسع إلى مجال ضيق: "وهو أيضاً النموذج الكامن وراء معظم معارفنا وعلومنا وكثير من مواقفنا"(٢)، وهو " نموذج يتبدى في مصطلحات هذه العلوم ومسلماتها ومنطلقاتها ومناهجها وتفاصيلها وإجراءاتها"(٣).

إذا كانت هذه النصوص، تشير إلى طبيعة العلاقة بين "النموذج المعرفي الغربي"، وبين مجموعة من "الأشياء" يلاحظ عليها عدم الانسجام فيما بينها، فإن هناك نصوصاً تقتصر، في تحديد طبيعة العلاقة، على المصطلح فقط، وهذا ما نجده حاضراً في نصوص أخرى، يذهب المسيري فيها إلى أن المصطلحات "لا توجد من فراغ، وإنما داخل أطر إدراكية تجسد نماذج معرفية"(٤).

يمكننا أن نسجل على هذه النصوص ملاحظتين؛ أولاهما تتعلق بـ"الأشياء" الواردة في النصوص، وثانيتهما لها ارتباط بالمصطلحات المعبرة عن طبيعة العلاقة.

---

(١) مقدمة "إشكالية التحيز"، ص: ٣٤.

(٢) نفسه، ص: ٣٤.

(٣) نفسه، ص: ٣٤.

(٤) الحوار الذي أجرته معه مجلة الجديد في عالم الكتب والمكتبات، ص: ١٩.

فـ"الأشياء" أتت غير موصوفة، هذا الوصف الذي كثيراً ما يحدد المجال التداولي الذي تنتمي إليه، مما يعني أن مصطلحات "الدراسات الأدبية" يصدق عليها الحكم نفسه الذي يصدق على "الأشياء" الأخرى، فالمسيري لا يستثني من هذا الحكم إلا بعض المصطلحات "التقنية"، لأن محيطها الدلالي، "محدد للغاية"[١]، أما المصطلح (الإنساني أو الاجتماعي) فهو "متجذر في تشكيل حضاري فريد، له لغته المعجمية والحضارية الفريدة"[٢]، لذا فالدال/ المصطلح، وحقله الدلالي/ المفهوم، "مرتبط بسياق حضاري محدد، ويشير إلى ظواهر بعينها دون غيرها"[٣].

أما المصطلحات فهي تعبر عن طبيعة العلاقة بين النموذج المعرفي الغربي وبين "الأشياء" غير المنسجمة بشكل عام، والمصطلح بشكل خاص، وهي لا تخرج عن أربع مفردات هي: "يكمن" و "يتبدى" و"يتجسد" و"يتجلى"، وهي ترد بصيغ صرفية مختلفة حسب السياق، وهذه المفردات تشير إلى معانٍ متقاربة، سواء أخذناها بمعناها اللغوي أم الاصطلاحي، ويمكن أن نعبر عن هذا المعنى المشترك بتقديم مثالين أحدهما من المعجم الفلسفي، والآخر من كتابات المسيري نفسه.

في الأول يقدم لنا عبد المنعم الحفني صورة مجازية للعلاقة بين شيئين بقوله: "[كمون]: استتار الشيء عن الحس كالزبد في اللبن قبل ظهوره، وكالدهن في السمسم"[٤]، فالزبد في هذه الصورة موجود

---

(١) "العالم من منظور غربي"، ص: ١٦٩.

(٢) "العالم من منظور غربي"، ص: ١٦٩ و١٧٠. و "اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود"، ، ص: ١٩٦.

(٣) المرجعان نفساهما، ص: ١٧٠و ص:١٩٧.

(٤) عبد المنعم الحفني: "المعجم الفلسفي"، ص: ٢٨١، والصورة مأخوذة من الخوارزمي كما يشير المعجم.

بـ"القوة" في اللبن [الحليب] لكنه مستتر وكامن عن الحس، وكذلك الدهن في السمسم، أما في الثاني فيشرح المسيري العلاقة بين الفكرة المجردة /theme النموذج، وعمل أدبي مفرد، يقول، "وكلمة «نموذج» كما استخدمها هي قريبة في معناها من كلمة theme الإنجليزية وهي تعني الفكرة المجردة والمحورية في عمل أدبي ما والتي تتجاوز العمل ولكنها مع هذا كامنة فيه وفي كل أجزائه، تمنحه وحدته الأساسية وتربط بين عناصره المختلفة"[١].

من هذين المثالين[٢]، ومما حددناه في علاقة النموذج بالواقع في العنوان الأول، يمكننا أن نصوغ العلاقة بين النموذج المعرفي الغربي والمصطلح صياغة مجردة نعبر عنها بالشكل التالي: هناك عنصران[٣]: (اللبن، زبد) - (نموذج، مصطلح) - (فكرة محورية، عمل أدبي معين) - (صيغة صرفية فعلية، فعل معين)... بينهما علاقة يعبر عنها بأربع مفردات تنتمي إلى اللغة والفلسفة والتصوف[٤] هي: الكمون والتجلي والتبدي والتجسد.

---

(١) "الإنسان والحضارة والنماذج المركبة"، ص: ٢٦.

(٢) أما الكلمات الأخرى فلا تخرج عن المعنى العام الذي تدور فيه كلمة كمون، فالتجسيد والتجسد (وتجسد المسيح) - التي يضعها المعجم مقابل - incarnation لا تخرج عن تجلي [الرب] ولا عن الإظهار والإبراز- التي توضع مقابل - manifestation ولا عن الملازمة، والمثولية، وحالة كائن ماثل في كائن آخر - التي توضع مقابل - immanence يراجع: سهيل إدريس: "المنهل" قاموس فرنسي - عربي، دار الآداب، بيروت. ط ٢٨- ٢٠٠٠.، ص: ٦٣٦ و٧٥٣ و٦٤٥.

(٣) العناصر الموجودة داخل أزواج لا تحكمها العلاقة نفسها، وقد أتينا بها للتوضيح وإبراز طبيعة العلاقة.

(٤) الانتماء إلى التصوف خاصة، توحي به كتابات المسيري كثيراً، وهذا راجع في نظرنا إلى اهتماماته المتعددة التي تتحرك على مستوى الفكر بشكل عام (فلسفي، صوفي، ديني، أدبي...).

نستنتج من كل ما سبق، أن العلاقة بين "النموذج المعرفي الغربي" و"المصطلح/ المفهوم" عند المسيري علاقة قد تصل إلى درجة العضوية، وهذه الدرجة قد أوحت لنا بها مصطلحاته المعبرة عن طبيعة هذه العلاقة، هذه المصطلحات التي لم تقطع صلتها مع بعض المجالات التي يشتغل داخلها المسيري، ومع العقائد الحلولية خاصة.

وحتى نخرج من إطار الاعتراف بهذه العلاقة، إلى إطار توضيحها وإبرازها عبر المثال، ننتقل إلى العنوان الفرعي الثاني.

■ ب)- أمثلـة:

ما نعول عليه في هذا المقام هو دراسة "اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية"[١]، رغم أن المسيري، على مستوى المصطلحات، حلل مجموعة لا يستهان بها، لأن هذه الدراسة تعالج مصطلحات تنتمي إلى مجال القراءة، أي مجال المناهج النقدية.

وقبل ضرب المثال، نذكر القارئ أن عالم الفنون في الغرب، وفي تصور المسيري، لا يشذ عن القاعدة، فهو مثله مثل عوالم أخرى: كالفلسفة والاقتصاد، والسياسة، والسلوك الخاص والعام، يمكن أن نرى تاريخه "بوصفه تصاعداً مستمراً لمعدلات العلمنة الشاملة من التحديث إلى الحداثة إلى ما بعد الحداثة"[٢]، وهذا الانتقال من عصر التحديث (والحداثة) إلى عصر ما بعد الحداثة، هو عند المسيري نفسه، الانتقال من مرحلة "الصلابة" إلى مرحلة "السيولة". وهذا الأمر قد خصصنا له عنواناً كاملاً، ونسوق هذا التذكير لأن المصطلحات/ المفاهيم التي سنمثل بها في هذا المقام هي تجل لمرحلة "السيولة".

(١) دراسة منشورة في مجلة إسلامية المعرفة، وقد تمت الإحالة عليها سابقاً.

(٢) "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، ج II، ص: ١٤٧.

فالعلمنة الشاملة للفنون عامة، وللأدب خاصة، عند المسيري، تتم على ثلاثة مستويات؛ مستوى الموضوعات التي يتناولها الأديب، ثم على مستوى الشكل الأدبي، وأخيراً على مستوى النظرية النقدية[١]، والمفاهيم التي رصدها المسيري في دارسته "اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية"، تنتمي إلى "النظرية النقدية" في مرحلتها "السائلة".

وهذه المصطلحات هي: الدال والمدلول المتجاوزان، والحضور/ presence، والتمركز حول اللوجوس/ logocentrism، و"الاخترجلاف"/ la différence، والهوة/ Aporia، والنص والقراءة/ Work and Text والقصص الصغرى والقصة الكبرى/ and grand Narative Small naratives[٢] وسنقتصر في العرض على مصطلح النص لمركزيته في المناهج الحديثة والمعاصرة.

يؤكد المسيري في مواطن كثيرة من كتبه أنه "لم تظهر دراسة واحدة باللغة العربية عن القبالاه"[٣]، وأن عدد الدارسين للقبالة في الغرب عدد

(١) "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، جII، ص: ١٤٧، وحروف العطف هنا لا تفيد أي ترتيب تاريخي.

(٢) هذه المصطلحات/ المفاهيم، عند المسيري، تتسم بصعوبة بالغة، وهذه الصعوبة ناجمة عن نزعة التضخيم، لكن تنكشف بساطتها حينما يدرك المرء أساسها الفلسفي. ومعرفة أصولها في العقيدة اليهودية تسهم، في نظر المسيري، في عملية التسهيل والتوضيح. لهذا خصص القسم الأول من دراسته لرصد العناصر الموجودة داخل التراث اليهودي، التي جعلت أعضاء الجماعات اليهودية يتجهون نحو ما بعد الحداثة، ثم حدد وضع هذه الجماعات داخل الحضارة الغربية، لأن هذا الوضع، في نظر المسيري، أدى إلى تنامي استعداد اختياري عند هذه الجماعات لتبني فكر ما بعد الحداثة. فالعلاقة إذن بينهما علاقة تبادل كما يشير المسيري في أحد العناوين الفرعية. تراجع: "اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية"، ص: ١٠٦ ومن ٩٥ إلى ٩٨.

(٣) "مقدمة إشكالية التحيز"، ص: ٥٧، وكذلك "الفكر الغربي: مشروع رؤية

محدود، وأن هؤلاء الدارسين "محصورون داخل حقل الدراسات اليهودية، لا علاقة لهم بالحركات الفكرية الغربية الحديثة"(١)، كما يؤكد أن مؤرخي الفكر الغربي الحديث أنفسهم "لا يعرفون الكثير عن القبالاه"(٢)، وأن Jaques derrida تلقى "تعليماً تلمودياً (والتعليم التلمودي في الوقت الحاضر ينمو منحى قبالياً)"(٣)، وأن harold Bloom له كتاب يسمى "القبالاه والنقد"(٤). لهذا يدعو إلى دراسة منهجية لإبراز المكون اليهودي (القبالي) للفكر الغربي الحديث، الذي ظل خفياً، "ولم يتوافر أحد على دراسته بشكل منهجي مستفيض"(٥)، وهذه الدراسة يقترح

= نقدية" إسلامية المعرفة، عدد: ٥، مرجع سابق، ص: ١٣٧، و "التحيز للنموذج الحضاري الغربي الحديث"، ج II، مجلة الإنسان عدد: ١٤، مرجع سابق، ص: ٥٧.

(١) "مقدمة إشكالية التحيز"، ص: ٥٧، وكذلك "الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية" إسلامية المعرفة، عدد: ٥، مرجع سابق، ص: ١٣٧و "التحيز للنموذج الحضاري الغربي الحديث"، ج II، مجلة الإنسان عدد: ١٤، مرجع سابق، ص: ٥٧.

(٢) "مقدمة إشكالية التحيز"، ص: ٥٨، وكذلك "الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية" إسلامية المعرفة، عدد: ٥، مرجع سابق، ص١٣٧و "التحيز للنموذج الحضاري الغربي الحديث"، ج II، مجلة الإنسان عدد: ١٤، مرجع سابق، ص: ٥٧.

(٣) "مقدمة إشكالية التحيز"، ص: ٥٨ و٥٩، وكذلك "الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية" إسلامية المعرفة، عدد: ٥، ص: ١٣٨و "التحيز للنموذج الحضاري الغربي الحديث"، ج II، مجلة الإنسان عدد: ١٤، ص: ٥٨.

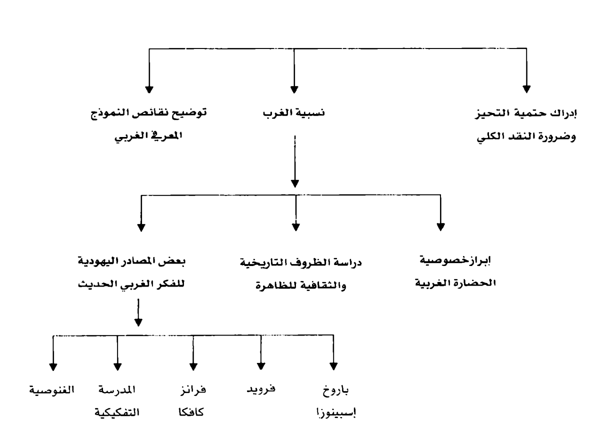
(٤) "مقدمة إشكالية التحيز"، ص: ٥٩، وكذلك "الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية" إسلامية المعرفة، عدد: ٥، ص: ١٣٨و "التحيز للنموذج الحضاري الغربي الحديث"، ج II، مجلة الإنسان عدد: ١٤، ص: ٥٨.

(٥) "مقدمة إشكالية التحيز"، ص: ٥٨، وكذلك "الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية" إسلامية المعرفة، عدد: ٥، مرجع سابق، ص: ١٣٧و "التحيز للنموذج

أن تتم على عدة محاور، من بينها:

"المدرسة التفكيكية: (ما بعد الحداثة)"[1]، وهذا المحور لا يأخذ معناه إلا بوضعه في "الخريطة" التي حددها المسيري، التي نقترح لها الترسيمة التالية:

آليات تجاوز التحيز



= الحضاري الغربي الحديث"، ج II، مجلة الإنسان عدد: ١٤، ص: ٥٧.
ملاحظة: تنفرد إسلامية المعرفة بكتابة "القبالة اللوريانية" عوض "القبالاه" التي نجدها في المرجعين الآخرين.

(١) ترد هذه العبارة في إسلامية المعرفة، عدد: ٥، أما في "إشكالية التحيز" ومجلة الإنسان، عدد ١٤، فترد عبارة "المدرسة التفكيكية" فقط.

تكررت هذه "الخريطة" بعناصرها كلها تقريباً في دراستي[١]، وكان المسيري يختم محور: "المدرسة التفكيكية" بالعبارة التالية: "ومن المضحك أن كل العرب الذين نقلوا التفكير التفكيكي أو ما بعد الحداثي بأمانة شديدة لم يتعرض أحد منهم لهذا الجانب"[٢]، فعبارة "شهوة القراءة" و"لذة النص" عبارات منقولة من إحدى مدارس التفسير في العهد القديم، حيث يشبه تفسير التوراة بمضاجعة الأنثى، وتشبه لذة القراءة باللذة الجنسية"[٣].

يظهر من هذا "الخريطة" أن اهتمام المسيري "بالتفكيك"، جاء في إطار واسع، وضمن فهم مغاير لمجموعة من المصطلحات السائدة في الثقافة العربية وغير السائدة، من مثل: اليهودية، والعلمانية، والتفكيكية، وما بعد الحداثة والقبالة...إلخ، حيث أعاد تعريفها وتصنيفها وتحديد العلاقات العميقة بينها، فغدا الجامع بينها "الرؤية المعرفية" التي تحددها الأسئلة الكلية والنهائية، كما سبق أن حددناها في العنوان الأول[٤].

وإدراك هذه العلاقات بين هذه العناصر (المصطلحات/ المفاهيم)، هو الذي يجعلنا نذهب إلى أن المسيري كان قد عالج "المدرسة التفكيكية" -وإن تحت أسماء مختلفة- منذ أن بدأ يعيد صياغة تعريف كلي وشامل للعلمانية، وما دراسته "اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية" إلا تعميق لمعالجاته الأولى، وخروج من العام إلى الخاص.

---

(١) مقدمة "إشكالية التحيز"، ج١، من ص: ٤٧ إلى ص: ٥٩، و مجلة الإنسان، عدد: ١٤، من ص: ٤٨ إلى ص: ٥٨، مع بعض التعديلات في العناوين.

(٢) يقصد العلاقة بين القبالة والتفكيكية.

(٣) مقدمة: "إشكالية التحيز"، ص: ٥٩ و مجلة الإنسان، عدد: ١٤، ص: ٥٨. والعبارة إلى حدود: " لهذا الجانب" نجدها بمجلة إسلامية المعرفة، عدد: ٥، ص: ١٣٨.

(٤) يراجع العنوان الفرعي: "(ب) المعرفي".

ربما يلاحظ القارئ إسهابنا في التذكير، وفي إعادة صياغة مجموعة من الأفكار التي تمت الإشارة إليها، وابتعادنا عن التمثيل، لكن هذا راجع إلى فكر المسيري ذاته، ثم إلى جدة الموضوع؛ فالتذكير بالكلي لإدراك الأجزاء يفترضه مشروع المسيري.

بعد هذه التوضيحات نباشر مفهوم "النص"[(١)]، ونحن نعتقد، أننا بتوضيحاتنا الآنفة قد هيأنا له أجواء المعالجة:

يبدأ المسيري معالجته لمفهوم النص في التصور التفكيكي، بتحديد أولي لهذا المفهوم داخل التصور "الحداثي" / المرحلة "الصلبة"، فهو يرى أن تصاعد "النسبية المعرفية" في الحضارة الغربية، أدى إلى زيادة

---

(١) هناك قسم نظري مهم يسبق مجموع المصطلحات/ المفاهيم التي قدمها المسيري، والتي سبق أن أشرنا إليها، ويساهم هذا القسم، إلى حد بعيد، في إضاءة القسم التطبيقي، ولقد كنا قد أشرنا إلى بعض أجزائه سابقاً، ويمكن أن نضيف بعض الإشارات التي تخدمنا في هذا المقام. فبعد رصده العناصر الموجودة داخل التراث اليهودي، وتحديده وضع الجماعات اليهودية داخل الحضارة الغربية. يستنتج أن هذين الأمرين (العناصر + الوضع) كانا سبباً في ظهور "الهرمنيوطيقا المهرطقة"/ "التفكيكية اليهودية". ولفهم هذه العبارة حاول تحديد طبيعة العلاقة بين النص المقدس والتفسير الحاخامي، معتمداً على susan-Handelman، وقدم "المتتاليتين" اللتين تحققت من خلالهما هذه "الهرمنيوطيقا"، سواء في فتحها النص المقدس، أم في تحميله بالهرطقة، لينتهي إلى أن المتتالية الأولى تنتهي بالصيرورة، والثانية تنتهي باستيلاء المفسر المهرطق على النص.
وفي ختام هذا القسم يشير إلى نقطة مهمة، وهي أن هذه الرؤية "لا تقتصر على الجماعات اليهودية"، بل يذهب إلى أن "الحضارة الغربية العلمانية الحديثة هي في جوهرها حضارة تفكيكية" / مهرطقة، بل يعتبر "تقاليد التفكيك التقويضي المهرطق، تقاليد راسخة في الحضارة الغربية". يراجع: "اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية"، مرجع سابق، من ص: ٩٥ إلى ص: ١٠٦

إحساس الفنان/ المبدع بالتفرد والغربة، وعدم اكتراث المتلقين به، مما دفع هذا الفنان/ المبدع إلى بذل الجهد، لكي يخلق مسافة بين العمل الفني والواقع، هذا الاستقلال بين النص والواقع، نتجت عنه نتائج معينة؛ حيث بدأت "معاني النصوص تختلط"[(١)]، ويحاول كل نص "أن يرسل رسالة فريدة فيتخذ أشكالاً فريدة، ويتزايد التجريب"[(٢)].

و"على الرغم من هذا كله"، يرى المسيري أن هناك محاولة "لإرسال رسالة ذات معنى"[(٣)].

ينتقل بعد ذلك إلى طرف آخر له علاقة وطيدة بالفنان/ المبدع وبالنص هو: الناقد، فهذا الناقد، في نظره، هو الآخر "يزداد انغلاقاً فينظر إلى النص مباشرة ويعزله عن الواقع وعن المؤلف ويلتهمه التهاماً"[(٤)])، فهو "لا تهمه الجذور التاريخية أو الحالة النفسية"[(٥)]، ولا يهمه "قصد المؤلف أو وعيه"[(٦)]. و"مع هذا"، " تستمر محاولة الناقد في التفسير والاجتهاد والوصول إلى الأبعاد الإنسانية الكامنة في العمل الفني"[(٧)].

يلاحظ القارئ أن المسيري، في هذا المقطع، يرصد متتالية العلمانية في مرحلتها "الصلبة"، وذلك من خلال تجليها في مصطلح النص، ويظهر ذلك في عبارتين حاولنا التأكيد عليهما، وهما: "وعلى الرغم من

(١) اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية"، ص: ١١٧.
(٢) نفسه، ص: ١١٧.
(٣) نفسه، ص: ١١٧.
(٤) نفسه، ص: ١١٧.
(٥) نفسه، ص: ١١٧.
(٦) نفسه، ص: ١١٧.
(٧) نفسه، ص: ١١٧.

هذا كله" ثم "ومع هذا"، فالكلام الذي يليهما يؤكد جوهر المرحلة "الصلبة"، ويؤشر على وقوع تحول ما.

ينتقل المسيري بعد ذلك إلى رصد التحول في مفهوم مصطلح: النص، في مرحلة (السيولة)، يقول المسيري: "وفي إطار ما بعد الحداثة (وما بعد البنيوية) تتغير الصورة تماماً؛ إذ تسقط الكليات والثوابت، ويسقط كل شيء - بما في ذلك النص- في عالم الصيرورة الذي لا مركز له"[(١)]، فيصبح النص "متعدد المعاني بشكل مطلق"[(٢)]، لأنه "يستحيل الاتفاق على معنى أو معيار متجاوز"[(٣)]، ولذا فإن "هناك معاني بعدد القراء"[(٤)]، أي إن كل فرد في العيان له معناه، ولا يمكن الصعود إلى تجريد معنى كلي بين القراء، بل حتى بين شخصين، فهي "معان لا يربطها مركز واحد، وليست مستقرة، إلى أن يتبدد المعنى ويصبح البحث عنه نوعاً من العبث النقدي"[(٥)]، وهذا يؤدي إلى "حالة من السيولة وإلى اختفاء الحقيقة وتعدد المعاني"[(٦)].

ويستشهد المسيري بالمتخصصة الأمريكية في الجماعات اليهودية في الغرب، سوزان هاندلمان، ليؤكد أن: "التعددية عند دريدا محاولة لنقل الشِّرْك إلى عالم الكتابة، وإنكار إمكانية التجاوز"[(٧)]، فيغدو "الاخترجلاف"/ la différence هو: "العنصر الأساسي داخل النص"[(٨)]،

---

(١) نفسه، ص: ١١٧.
(٢) نفسه، ص: ١١٧.
(٣) نفسه، ص: ١١٧.
(٤) نفسه، ص: ١١٧.
(٥) نفسه، ص: ١١٨.
(٦) نفسه، ص: ١١٨.
(٧) نفسه، ص: ١١٨.
(٨) نفسه، ص: ١١٨.

و"التناص"/ inter-texuality هو: "العنصر الأساسي خارجه"[١]؛ وإذا كان المعنى داخل النص يسقط "في شبكة الصيرورة من خلال الاخترجلاف"[٢]، فإن النص كله يسقط من "خلال التناص"[٣]، وإذا كانت عبارة "لا يوجد شيء خارج النص"[٤]، تعني أنه "لا يوجد شيء خارج المفسر (الحاخام)، هذا القارئ «السوبرمان»"[٥]، فإن اختفاء حدود النص وتعدديته المفرطة، يؤذِن بميلاد الناقد، بل القارئ "القوي الذي يعيد إنتاج النص ويعمل على تخليقه حسب المواصفات التي يراها"[٦].

وبهذا يكون الناقد/ القارئ، والحاخام المفسر في المنظومة القبالية، في موقع واحد؛ فالأول "يضطر إلى قتل الأديب والنص ليفرض معناه هو"[٧]، والثاني "يفرض أي معنى يشاء على التوراة"[٨].

---

(١) نفسه، ص: ١١٨.
(٢) نفسه، ص: ١١٨.
(٣) نفسه، ص: ١١٨.
(٤) نفسه، ص: ١٠٢.
(٥) نفسه، ص: ١٠٢.
(٦) نفسه، ص: ١١٩.
(٧) نفسه، ص: ١١٩.
(٨) نفسه، ص: ١١٩.

خاتمة:

لقد عدنا من رحلتنا في عالم المسيري بمجموعة "طرائد" يمكن تقديمها للقارئ:

١) يحتل "النموذج" مكاناً مركزياً في كتابات المسيري، فهو المفتاح لفهم كل ما دوَّنه هذا الباحث، ففكرة النموذج تنتمي إلى حقل الإبستمولوجيا لأنها تفجر مجموعة أسئلة.

٢) يحضر هذا النموذج في كتابات المسيري مقروناً بالمعرفي، فهذا المعرفي يشكل خلفيته الكامنة، وقد أكد المسيري على طبيعة العلاقة بينهما في مواطن كثيرة من كتبه، وهذا المعرفي تتحدد معالمه من خلال الأجوبة الكلية والنهائية التي يقدمها كل إنسان عن أسئلة تدور حول محاور ثلاثة هي: علاقة الإنسان بالطبيعة، والهدف من الوجود، ومشكلة المعيارية، والجديد عند المسيري ليس هو التأكيد على هذا الارتباط، وإنما تجلية وإبراز البعد الديني/ القبالي، ليس في الثقافة فحسب، ولكن في أصغر وحدة مكونة للأنساق المعرفية أقصد: المفهوم.

٣) تعامل المسيري مع الغرب باعتباره تجربة تاريخية، لها ظروفها، وسياقها الخاص، وليس تجربة مطلقة، من هنا جاءت دعوته إلى دراسة الظروف التاريخية والثقافية للظواهر الغربية باعتبارها ظواهر ترتبط بسياق حضاري معين.

٤) هذا التعامل مع الغرب أوصل المسيري إلى إدراك الحضارة الغربية الحديثة باعتبارها متتالية حضارية نسبية، تحققت في التاريخ وفق شروط معينة.

إشكالية الكلي والنسبي

إدارة المعرفة وإرادتها

"قراءة في المنهج عند الدكتور عبد الوهاب المسيري"

هاني نسيره❖

حول المفهوم وأهميته

دأب الدكتور المسيري على اختبار رؤيته الحضارية الكلية، ومساءلتها عبر نشاطه المعرفي والفكري وقدرته الاستقرائية والمعلوماتية الهائلة، التي عبر عنها في سيرته الذاتية بالذئب الهيجلي المعلوماتي الذي تغلب عليه، عبر التماس تفسيراتها في الوقائع والمسائل النظرية والفكرية المختلفة، وهذا الدأب قد يخفيه خصوصية هذه الرؤية وفرادتها وسط عدد قليل من المشاريع الفكرية الحقيقية في الخطاب العربي المعاصر، كما قد تخفيه السمة الأوضح في مشروع المفكر الدكتور عبد الوهاب المسيري في ملامحه المختلفة.

فرغم أنه واحد من معدودين جداً وهبوا أنفسهم للجهد النظري في عالمنا العربي، عله يأتي في مقدمتهم، إلا أنه يمارس التنظير والتأسيس

❖ كاتب وباحث مصرى، مدير البحوث والبرامج فى مركز المسبار للدراسات والبحوث.

الفكري - في مشروعه الفكري - والممارسة النقدية - في كتبه ومقالاته السيارة - انطلاقاً من عالمي الوقائع والأفكار في الآن نفسه، ومن هنا تحضر في ممارسته النقدية الأدلة والقرائن والإسنادات التي تنتمي للعلوم البينية حيث تجد السياسي بجوار الاجتماعي والديني والأدبي بجوار الفلسفي... إلخ... وهي ممارسة تنتمي لمجال العلوم البينية وهي أنسب توجه فيما يخص تناول مسألة الحضارة بشكل رئيس.

تركز هذه الورقة حول مشروع الدكتور عبد الوهاب المسيري على اكتشاف الإدارة المعرفية للخطاب وانسرابها في المشروع بدءاً من تأسيسه إلى ممارساته وتساؤلاته واستنتاجاته فيما بعد.

ولكن الملاحظة الأهم والتي تعنينا هنا أن المسيري في إلحاحه على رؤيته الكلية - مهما كان الاختلاف مع بعض أجزائها - لا يمارس الإدماج بين الكلي والنسبي عبر الإرادوية والتمويه في تأكيد مقولاته، بل يمارس الاكتشاف المستمر للدلالة عليها، مساءلتها، وهو ما يتيح تطورها باستمرار. وهو ما يتجلى في حفريات الخطاب وقرائن الرؤى ودلائلها، حيث تتضح قدراته وأدواته الاستقرائية ومساحاته المعلوماتية الواسعة، التي عبر عنها في سيرته الذاتية بـ "الذئب الهيجلي المعلوماتي، وتأتي التساؤلات الظاهرة والباطنة والبحث عن الكامن المعرفي فيما هو ظاهر سطحي أو عميق خفي مشكلة للدوافع ودافعة للمراجعات وتطوير الرؤية في الآن نفسه. فمثلاً حين تناول الرجل مفهوم "الجوهر اليهودي" نجده يؤكد بعد استقراء قراءات هذا النموذج التفسيري المختلفة يقول: "قد يكون هناك بعض الأنماط المتكررة والسمات المشتركة التي تسم وجود كثير من الجماعات اليهودية. ولكن هذه السمات ليست أساسية، ومن ثم فإن مقدرتها التفسيرية ضعيفة. وهذه السمات مرتبطة بعشرات التفاصيل والسمات الأخرى النابعة من البيئات المختلفة التي يوجد فيها أعضاء

الجماعات اليهودية "[١]. هنا يدرك المسيري أهمية التفاصيل النسبية، ثم يأتي الكلي عنده نابعاً منها بنموذج الجماعات الوظيفية حيث يقول " وإن كانت ثمة سمة أو سمات أساسية متكررة في معظم الجماعات اليهودية، فهي اضطلاعهم بدور الجماعة الوظيفية وتَصاعُد الحلولية الكمونية داخل النسق الديني اليهودي. وهاتان السمتان ذاتهما تأخذان أشكالاً مختلفة "[٢].

إنه إدراك الاختلاف كما أنه إدراك التماثل والمشترك الكامن يقول: وليس ثمة دمج بينهما، بل حضور التاريخي المختلف والمؤتلف، فالجماعات الوظيفية كذلك - على حسب تعبيره - " ليست مقصورة على أعضاء الجماعات اليهودية وإنما هي سمة مشتركة تجمع بينها وبين أقليات أخرى (مثل الصينيين في جنوب شرق آسية). وهنا يأتي تميز المسيري وطرحه حيث يكاد يغيب في الخطاب العربي المعاصر التعاطي مع اليهود بعيداً عن نظرية الجوهر الثابت والنصوصية، وخاصة في الخطابات ذات المرجعية الإيمانية النهائية شأن خطابه، فهو هنا يتجاوز في آن حديث ماركس عن تهويد المجتمع في المسألة اليهودية كما يتجاوز ويتحرر من الرؤي الإنجيلية النمطية ومن الاجترار النصوصي في فضائنا العربي.

وتتبدى قدرة المسيري على الإدارة المعرفية لروافده المعلوماتية في تكون المنهج عنده، وهو ما يتبدى من اكتشافاته الأولى لميوله وبروز النزعة النقدية عنده، ثم جولاته وتطوراته الممتدة والمستمرة من مرحلة التكوين وتدويرها في مشروعه الفكري المتسع والتفسيري، كمدخلات مرنة في رؤى كلية وقرائن وأدلة متعددة ومتنوعة تستلهم مختلف العلوم

---

(١) راجع موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثاني، مادة " الجوهر اليهودي ".

(٢) نفس المصدر.

الإنسانية - كما أسلفنا - حيث تنصهر كل هذه المدخلات لتغذي جهازه المفاهيمي الخاص بعيداً عن التكرار والاجترار فهي تأتي استقراء يسبق الفرض وإسناداً متنوعاً يستند للفلسفي وللمخالف وقرائنه وللتاريخ والاجتماع والإعلام والرأي العام والإحصاءات كما يستند للديني ولكن غير منغلق على أي مما سبق.

من هنا رأينا متابعة الخطاب وممارسته تطبيقاً على عدد من كتابات المسيري في علاقة المعلومة بالفكرة والرؤية بالأداة في إثباتها، خاصة وأن المسيري تغيب عنده أداة الإسناد الديني رغم أن مرجعيته النهائية إيمانية ودينية ولكن عبر طريق العقل الواعي بالبعد الروحي غير المتعامي عنها، ولكن هذا الإسناد يأتي استلهامه له في تأكيد أهمية ومركزية البعد الديني والروحي، كما أنه يسعى لرفض التعميمية أو ما يسميه العقل السلبي الذي يكتفي بالتلقي عن شيوخه قدر ما يمارس تحليلاته العلمية والمعرفية بعيداً عن جاهزية منطق الإسناد وهو ما يتجلي في نموذجه التفسيري حول الجماعات الوظيفية في موسوعته عن اليهود واليهودية والصهيونية. فقراءاته لا تعكس المبدأ والفكرة المجردة الكونية والمثالية والدينية على الفكرة المشخصة التاريخية " تطبيقاتها " فكثير من علوم الأرض "الاجتماع والأنثروبولوجيا" لا تغيب، وإن طمح دائماً لرؤىً كلية ومثالية تفسيرية!

والكشف عن آليات إدارة المعرفة أو المعارف عند المسيري يفسر اللقاء والتلاقي بينه وبين الآخرين وفي نفس الوقت خصوصيته؛ خاصة وأن الرجل يصعب تصنيفه فكتاباته عقلانية برغم أن مرجعيته النهائية إيمانية، كما أن المسيري رغم تطوره الفكري عبر مراحله التي سردها في رحلته الفكرية لا ينقطع في إسناداته مع السابق، ولكن يطور مصطلحاته ومفاهيمه حسب رؤيته الجديدة الأكثر تركيبية وتفسيريته، فيتطور عنده مصطلح الثورة

الماركسي لمصطلح التجاوز، ومصطلح مفاهيم الإنسان الطبيعي إلى الإنسان الإنسان، والمادية إلى الحلولية والكمونية وغيرها من مصطلحات ومفاهيم يزخر بها مشروعه. يلتقي المشرع الفكري للدكتور عبد الوهاب المسيري في توجهاته الكلية مع كثير من مشاريع الفكر العربي المعاصر، وخاصة ما يتعلق منها بموضوعتي الهوية والخصوصية " تيار الإسلام الحضاري وإسلامية المعرفة " والتيارات التجديدية في الفكرين الإسلامي والعروبي، كما يلتقي مشروعه بالعديد من مشاريع الفكر الغربي المعاصر وخاصة في تياراته النقدية "نقد الحداثة والحداثة العليا - مدرسة ما بعد الاستعمار" ولكن رغم هذا الالتقاء مع الآخرين في رؤى كلية وجزئية يظل مشروع المسيري متمايزاً عن سواه، يحمل بصمته الخاصة وقدرته الإبداعية التي تتضح في منهجه النقدي والمعرفي غير النهائي وغير المغلق وإن انتهي لرؤى كلية وشبه نهائية، ويتضح هذا التمايز في أمرين هما:

١- جهازه المفاهيمي النظري: حيث يملك المسيري جهازاً مفاهيمياً خاصاً ونوعياً يبدأ منه ولم ينته عنده، فهو صاحب مفاهيم نظرية كلية جديدة في الخطاب العربي المعاصر من قبيل " العلمانية الشاملة - العلمانية الجزئية - النزعة الربانية والنزعة الجنينية - الحلولية - الكمونية - الواحدية - التحوسل - التحيز المعرفي.... إلخ "[١] وغيرها من المفاهيم التي كانت ولادتها جزءاً من جهد نظري خاص ومتميز للمسيري؛ وإن التقى في بعض نتائجه مع الآخرين.

٢- أدواته المنهجية وإدارة المعارف: ما نسميه الإدارة والقدرة المعرفية للتفاصيل والتطورات، وقد حدد المسيري ثلاث معالم

---

(١) راجع المجلد الأول من موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ط دار الشروق، سنة ١٩٩٩.

رئيسية لها حيث صاحب تغير الرؤية الدينية عنده وتحوله من النموذج المادي إلى النموذج الذي يفصل بين المادي والإنساني تغير في فلسفة المنهج وأدواته تقوم على عناصر ثلاثة هي:

- العنصر الأول: الانتقال من الموضوعية الفوتوغرافية (المتلقية والتوثيقية) والموضوعاتية إلى الموضوعية الاجتهادية.
- العنصر الثاني: رفض العقل السلبي وتبني رؤية توليدية للعقل.
- العنصر الثالث: رفض الرصد المباشر وتبني النموذج منهجاً في التحليل(١).

وتنطلق هذه الدراسة من تصورنا للمشروع الفكري مؤسسة، والخطاب نظام، وكما تعتني علوم الإدارة بالمدخلات المادية والمعلوماتية(٢)، يكون من المهم اكتشاف المدخلات المعلوماتية وإدارتها المعرفية في أي مشروع، خاصة إذا كان مشروعاً كبيراً وجسوراً في رؤيته الحضارية ويعتني بشكل رئيس بالتفسيرات الكلية شأن مشروع المسيري، وهو ما يتيح من ثم تحديد نظام الخطاب وكذلك النظام المعرفي المدار به في الآن نفسه.

---

(١) نفس المصدر.

(٢) صعد مفهوم " إدارة المعرفة " في العلوم الإدارية ومجال التنمية، وهو يشكل أحد التطورات الفكرية المعاصرة التي اقترحت في بادئ الأمر كأطر ومداخل جديدة في دراسة وفهم الأعمال المنظمية، وسرعان ما تحولت إلى ممارسة عملية، أكثر ملاءمة للتغييرات المتسارعة في عالم الأعمال، وقد تعاظم دورها بعد أن أدرك أن بناء الميزة التنافسية وإدامتها يعتمد أساساً على الموجودات الفكرية في الإدارة المعلوماتية.

وقد يبدو لأول وهلة أن مفهوم إدارة المعرفة يرتبط بمفهوم إرادة المعرفة الذي يناقض إرادة الإيدولوجيا والهيمنة المغلقة، والذي صكه فوكو في كتابه عن حفريات المعرفة الذي ألفه سنة ١٩٦٨، والذي يدعو فيه لاعتبار العبارة هي البنية الأساسية للخطاب[(١)] ولكن ليس ما نقصده هنا مقارباً لما يسعى إليه فوكو، حيث غلب على مقاربته بعض التطرف، فهو لا يصنف مسألة "الحقيقة " ولكن يصنف مسألة "المعنى". فبدل البحث عن معنى عميق خلف الخطاب، أو البحث عن أصل المعنى، نجد فوكو يحلل شروط وجود المعنى. بقصد عرض أسس إنتاج المعنى في مختلف البنى الخطابية. ويخص بالوصف عصر النهضة، والتنوير والقرن العشرين. وهو يكافح ليتجنب التفسير وليبتعد عن أهداف العلوم الإنسانية. مما يتيح لفوكو أن يشاقق وجهة النظر الأنثربولوجية ليركز على دور الممارسات الخطابية، كما أنه يركز على الاختلافات وليس على التماثلات شأن البنيويين. أما ما نرومه من بحثنا هنا فليس فقط البحث في الممارسة الخطابية Dicour بعموم " العبارة عند المسيري وغيرها من أدوات سياقها " ولكن كذلك عن الممارسات الاجتماعية والسياسية والحضارية التي يتعاطي معها هذا الخطاب. فإدارة المعرفة " ويجوز المعارف بالجمع " عند المفكر عبد الوهاب المسيري نسعى لالتماسها ليس فقط فيما يسوقه من رؤى ولكن في سياقات هذا الرؤى المختلفة والمتنوعة التي تمثل رافدها ومخاضها، أي سياق التكون والمتلقى كذلك.

ونرى أن هذا الدرس للمسيري له ضرورته في ظل تعالي بعض من ينسبون للتفلسف - وإن كانوا من المتخصصين في الفلسفة - والظاهرة الفكرية في عالمنا العربي على النسبي " المعلوماتي والآني " وتجاهل

---

(١) راجع ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، ترجمة مطاع صفدي وجورج أبي صالح، ط ١ منشورات مركز الإنماء القومي سنة ١٩٩١.

التعاطي معه معرفياً من أجل تطوير الرؤى الفكرية لهم أو اختبار أطروحاتهم الكلي في سياقها الكلي المتنوع كذلك. ورغم أن لهم موقفاً عنيفاً من المقدس الديني، إلا أنهم لا يهتمون بالمساءلة والتساؤل الإنساني والاختبار المستمر لمعهوداتهم من المقولات والرؤى قدر ما يسوقونها حسماً ويلتزمونها نصاً لايغادرونه رغم أنهم ضد النصوصية الدينية، فإدارة المعرفة عندهم هي إدارة مصمتة تصر على الكلي والأيدولوجي دون أدنى اعتبار للنسبي المعلوماتي والنقدي.

ونحن في درسنا للإدراة المعرفية في تكوينات الخطاب عند المسيري سنركز على عدد من الآليات المحددة بعضها فكري وبعضها خطابي، أما الآليات الفكرية فهي تلك الوسائل التي تتولد عبر إدارتها وتدويرها الرؤى المسيرية الخاصة، فمجالها، هو المجال الفكري، أما الآليات الخطابية فهي الأدوات اللغوية والتعبيرية التي يحرك به المسيري رؤاه الفكرية في ممارسته الخطابية سواء الخاصة أو الجدلية مع الآخرين.

أما الآليات الفكرية فهي:

١- إدارة مصطلحية مميزة

فقد نحت المسيري عديداً من المصطلحات والمفاهيم الخاصة التي تساعد في التحليل والتركيب أو في التفسير الخاص الذي تمثله رؤيته الحضارية الشاملة، كما أعاد تعريف عددٍ من المصطلحات متجاوزاً اختزاليتها ساعياً نحو تعريف شامل كما اعتنى عناية خاصة برصد التماثلات والتشابهات بين مفاهيم كان يظن تباعدها شأن الواحدية الروحية كعلمانية مقلوبة ومضادة للواحدية الحلولية العلمانية وقد تنشط كل منهما بنشاط الأخرى، ومن هنا يأتي ربطه مثلاً بين الغنوصية والعلمانية. ويعتني المسيري في نحته بالمجاز، الذي يراه المسيري اعترافاً ضمنياً

بتركيبية اللغة، واستحالة رده إلى عالم الطبيعة المادي الأحادي، وحديث واكتشاف المسيري الفكري لقيمة المجاز يذكرنا بتعظيم ابن عربي لقيمة الخيال والتخييل كأعظم طاقة ونعمة وهبها الله الإنسان، وفي إعادته تعريف عددٍ من المصطلحات تنصهر عند المسيري المدخلات المختلفة في تعريف جديد من خلال ما يسميه "التعريف من خلال الحقل الدلالي لمجموعة من المصطلحات المتداخلة والمتشابكة"، وقد صاغه تعريفه لنموذج العلمانية والحلولية الكمونية عبر هذه الطريقة، حيث استعرض مختلف التعريفات المطروحة قبل الإتيان بتعريفه الجديد الذي يصحح بها خطأها ويحدد فيه المشترك بين صواباتها، وكذلك تحديد نقاط التمايز والافتراق بين أفراد الظاهرة الواحدة كحديثه عن التفريق بين الصهاينة التوطينيين والصهاينة الاستيطانيين ويقصد بالأولين من دعموا المشروع الصهيوني دون هجرة إلى فلسطين ويشكله أغلب يهود العالم وصهاينته، ويتركز في أوربة والولايات المتحدة، أما الاستيطانيون فهم من ظهروا بعد مرحلة هرتزل ووعد بلفور[١].

٢- تحرير المفاهيم

لا ينكر كاتب أو مفكر عربي ما تعانيه المفاهيم في الخطاب العربي المعاصر من أزمة غير منتهية، نتيجة سطوة التاريخ والصور النمطية عليها، فضلاً عن فوضى الترجمة واهتزاز الثقة وعدم الوعي بمحمولات المفاهيم ومضامينها وسياقاتها وأبعادها الحضارية وفق نظرة تركيبية كلية، حيث نظل أسيري الصورة - الرمز- المصطلح "، وفي دراسته لليهود واليهودية والصهيونية مثلاً - خلال موسوعته - حدد المسيري هدفه من موسوعته بأنه " محاولة تطوير خطاب تحليلي (مصطلحات ومفاهيم) لوصف

---

(١) راجع الموسوعة م س ذ المجلد السادس ص ٢٦.

الظاهرة اليهودية والصهيونية، وهو خطاب يسترجع البعد التاريخي لهذه الظاهرة، من حيث كونها ظاهرة تاريخية اجتماعية يمكن فهمها والتعامل معها"[١]. والمسيري يضع اليهود جماعاتٍ وظيفية في التاريخ / الصيرورة، ومن يكون في الصيرورة لا تصلح معه تصورات الضرورة والإطلاق الفوق تاريخي. ولا يمارس المسيري تحريره للمفاهيم على مستوى التاريخ فقط ولكن كذلك على مستوى آخر هو " نصوصية التفلسف " كما نسميه وسماه المسيري في سياق آخر "الغيبية العلمية"[٢] فالمسيري في نقده لمفاهيم كالعلمانية والحداثة والتقدم نجده يعيد مساءلة مفاهيم معتادة، وكادت تثبت في الذهن إيجابيتها وامتداد، مثل خطية التقدم ونمطيته، أو تصور العلمانية كمجرد فصل مؤسسي بين الدين والدولة، ثم تفريقه بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة أو السجن داخل الجيتوية الصهيونية المصطلحية[٣].

٣- الكفاءة التفسيرية

رفض المسيري أي نموذج تفسيري ضعيف للوقائع والأفكار، شأن قراءة نهاية التاريخ كمجرد قراءة للنموذج الرأسمالي كما أعلنه فوكوياما وبعيداً عن لغة النهايات التي بشرت بها بدايات الحداثة منذ هيجل حتى دريدا، أو قراءة نسق الحداثة كنسق حضاري وحيد وغالب وتجاهل تأزماته، إن المسيري - بجسارة مميزة - يواجه مثل هذه

(١) نفس المصدر، المقدمة.

(٢) المسيري: الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة، ط١ المؤسسة العربية للدراسات والنشر سنة ١٩٧٩، ص ٩.

(٣) راجع مثلاً كتابه " دراسات معرفية في الحداثة الغربية " مكتبة الشروق الدولية، سنة ٢٠٠٥. وكذلك المجلد الأول من الموسوعة.

المفاهيم ويكشف عجزها التفسيري شأن مفهومي الاعتدال والتطرف في الخطاب العربي تعبيراً عن الموقف من الصراع العربي الإسرائيلي.

٤- المحايثة وعدم الاستعلاء

يرفض المسيري النظرة غير العلمية للأمور، فهو يرفض نظرية المؤامرة التي لا تستند لقواعد علمية واضحة، ويؤكد أن ثمة مخططات ولكن النظرة التآمرية بحسمها تتجاهل التفاصيل والتاريخ وتؤبد المؤامرة والغيب ويقول المسيري عن رفضه هذا النموذج " رفض نموذج المؤامرة يعني عدم تقبل الواقع السطحي كما هو ورفض المقولات اللفظية الشائعة والصور النمطية السائدة والصيغ المسبقة الجاهزة " كما أن هذا النموذج في رأيه " نموذج قد يدعو لعدم الاستسلام، ولكن مقولاته تنطوي على دعوة لعدم الجهاد نفسه، لأنه نموذج يؤدي إلى الشلل التام " وقد خاطب من قال إن حربنا مع اليهود قائمة إلى يوم الساعة " بأن هذا يعني " أن قيام دولة إسرائيل جزء من مخطط إلهي، وأن انتصاراتها علينا " أمر مكتوب " علينا تقبله إلى أن تحين الساعة "[١] إن المسيري رغم تصنيفه نفسه[٢] وتصنيف الكثيرين له داخل خطاب الهوية بتجلياته المختلفة، وهو كذلك في خطابه السياسي إلا أنه في ممارسته الفكرية معرفي محض في كثير من الأمور.

ومن **آليات الممارسة الخطابية** عند المسيري التي تنم عن عدم الانغلاق وعدم الوصاية على قارئه آليات يمكن تلمسها في مختلف كتبه وكتاباته - حتى السيارة منها - تتيح للنموذج التفسيري عنده الطلاقة

(١) رحلتي الفكرية، م س ذ، ص ٤٨٣.

(٢) راجع دراسته " معالم الخطاب الإسلامي الجديد " موقع إسلام أون لاين وكذلك شروعه في كتاب جديد بعنوان " دراسات إسلامية ".

والمرونة التي تتيح له التعامل مع مختلف المدخلات بدءاً من قضايا الحداثة ونهاية التاريخ والإمبريالية والعولمة حتى قضايا الفيديو كليب والكتابة للطفل، نذكر منها ما يلي من آليات:

١- آلية التساؤل والاكتشاف.

٢- التخصيص والتماثل.

٣- آلية الإسناد والاستئناس.

٤- آلية الاستدراك والمراجعة.

٥- آلية التجاوز.

٦- آلية البناء والتفسير.

وهذه الآليات - وغيرها - تجتمع في حزمة واحدة تشكل ملامح إدارة المسألة المعرفية والممارسة الخطابية لمنهجه التحليلي والتركيبي، (والمدخلات الخبراتية والمعلوماتية والمعرفية) في خطاب الدكتور المسيري في أغلب الأوقات لا تغادره، بعيداً عن الخطاب الحسمي الذي لا يتسع للاختلاف وفرضياته، أو أن يتسع للبناء والتركيب - الذي هو جهد تفصيلي - والتفسير الذي هو كلي في الآن نفسه، كما لا يتلفت لفرضيات التساؤل المطروحة عليه كذلك.

والمسيري واع لحد بعيد بنمطه الخاص في إدارته لمعارفه ومدخلاته ومشاهداته، كما يتبدى من سيرته التي عنونها " رحلتي الفكرية.. "، وأصح تعبير عنها هو ما اختاره، فهي رحلة فكرية حاول أن يبين لنا طبيعتها ومراحلها وخبراتها وأثرها في تكوين مختلف رؤاه الفكرية، ويلاحظ عليها أن الشخصي فيها حاضر فهي غير موضوعية بدرجة ما، كما أن الموضوعي حاضر كذلك فهي غير ذاتية بدرجة ما، فهي إن شئنا

الدقة كل ذلك، هي رحلة معرفية في اكتشاف ومكاشفة الأسئلة الكبرى. وما المسافة بين الشخصي والموضوعي فيها سوى ما التزمه المسيري من روابط وآليات معرفية رابطة سمي لنا بعضها في هذه السيرة من قبيل "نزعة الترميز -النزعة الطقوسية - من الموضوعية المتلقية إلى الموضوعية الاجتهادية - العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة - النماذج كأداة تحليلية... إلخ". ويمثل مفهوم المسيري للنموذج كأداة تحليلية وتفسيرية الثمرة الناضجة لمساره الفكري ولكن لا شك أن تكونه ومخاضه كان طويلاً في مساره الفكري، بينما هو كان قابلة وحامل مشروعه في الموقف من الحداثة الغربية وسعيه لنموذج بديل سماه الحداثة الإنسانية البديلة أو قراءته للصراع العربي الإسرائيلي.

ولعل هذا التنوع يبدو إشكالياً في تصورات البعض، فمن مصنف للمسيري في مجال تاريخ الأفكار، ومن مصنف له في مجال العمل النظري والفلسفي، وظني أنه للأخير أقرب، لأن الرجل في اعتنائه بالتفاصيل إنما يتجه جهده نحو الكلي والتفسيري والأسئلة الكبرى التي هي اختصاص الفلسفة بشكل رئيس، مع مراعاة أن الفلسفة في عصرنا قد غادرت علياءها المفارق نحو أسئلة أكثر التحاماً بعالم التفاصيل. والتزام المسيري في مختلف هذه الآليات - وغيرها - هو ما سنختبره فيما هو آت من الدراسة.

كانت بدايات الهوية عند المسيري مرتبطة بما يسميه "داء التأمل"، هذا العنصر الذي ساعد في مرحلة التكوين على تعبير المسيري "على تعميق انفصالي عن محيطي وولدت فيَّ الرغبة الدائمة في التفلسف وتفسير أي شيء يحدث لي وعدم قبوله على علاته، وهو الأمر الذي أدى في نهاية الأمر لظهور مفهوم المسافة عنده" من التأمل إلى الترميز إلى القناعات ثم مساءلتها، إلى الاجتهاد التوليدي وإبداع النموذج التفسيري

والتركيبي الخاص به، هذا هو مسار الرجل الذي يهبنا الأسئلة ويهدينا إليها أكثر مما يضخنا بإجاباته الجاهزة[١].

يبتعد بنا كثيراً عن اللغة الحاسمة، مصراً على استنفار قارئه للتفكير معه ومساءلة تفسيره هو شأن حديثه مع الشباب من رواد صالونه الشهري عن هل كانت علمانيته جزئية أم شاملة، أو حتى فيما يكون عنده يقيناً شأن حديثه ب "لعل" عن التجربة الوجودية والمحورية الفكرية في حياته، يقول مثلاً: "لعل التجربة الوجودية والفكرية المحورية في حياتي هي هيمنة النموذج المادي الفلسفي عليَّ بعض الوقت، ثم إدراكي التاريخي بعدم جدوى النماذج التحليلية المادية في الإحاطة بالظاهرة الإنسانية المركبة (نظراً لبساطة هذه النماذج وسذاجتها واختزاليتها) وإحساسي المتزايد بضرورة تبني نماذج تحليلية مركبة متعددة الأبعاد والمستويات، إن أراد المرء أن يرصد إنسانية الإنسان (لا ماديته أو طبيعته المادية) وأن يراه في كل تركيبته."[٢] ففي هذا الأمر يمكن القول إن الأمر محسوم وواضح لصاحبه، ولكن الخطاب الوجودي والتساؤلي والرومانسي الذي يحتفظ للخيال دائماً بفضاءاته الواسعة يأتي بصيغة تبتعد عن الحسم الذي تتميز به الخطابات الأيدولوجية المغلقة.

والحسم يغني عن الإبداع والتجاوز، حيث لا حاجة له، ولكن المسيري في رحلته الفكرية سعى منذ موسوعته عام ١٩٧٥ حيث تطور اكتشافه من الإثنينية الماركسية "البناء الفوقي والبناء التحتي" إلى الحديث عن العنصر الكوني الذي تطور فيما بعد للعنصر الرباني أو النزعة الربانية كما ذكر في موسوعتيه سنة ١٩٩٩ ثم موسوعته عن العلمانية الشاملة.

---

(١) راجع المسيري، رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمار، ط ١الهيئة العامة لقصور الثقافة سنة ٢٠٠٠، ص ٨٦ وما بعدها.

(٢) نَفس المصدر، ص ١٣٧

ويؤكد المسيري أن وجود العنصر الكوني " في البنية التاريخية هو مصدر تجددها، والتداخل بين الكوني والتاريخي هو أساس التقدم والحركة، فالإنسان الفرد موجود داخل الدائرة التاريخية ومستوعب فيها، وهذا الاستيعاب إذا كان تاماً وكاملاً فإن الإنسان يفقد الرغبة في الثورة أو التجاوز "[١].

والمسيري واع بضرورة التجاوز وبدء مرحلة جديدة في مسار الفكر العربي والإسلامي غير منقطعة مع صحيحه ولكن أكثر وعياً بالمسألة الماثلة - على تعبير ليوتار رغم اختلافه معه كلية - فهو ينطلق من أزمة الحداثة الغربية ومن نقدها نحو حداثة بديلة تعيد التوازن الإنساني بين الطبيعة والتاريخ والكون والغيب، دون شوفينية ودون استعلاء، كما تجلى في بعض الفكريات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، كما أنها بكل تأكيد دون استلاب تجاه هذا الآخر كما حدث في جل مسار النهضة العربية العلمانية. فهو يرفض العقل السلبي سواء في تقديس السابقين أو اللاحقين، فمثلاً يحدد المسييري أسباب القصور في الخطاب التحليلي العربي للصراع مع إسرائيل بما يلي :

١- النظر إلى الجماعات اليهودية في كل زمان ومكان باعتبارهم كلاً متماسكاً، له قانونه الخاص.

٢- استبعاد الأبعاد المعرفية - الفكرية والدينية والحضارية للظواهر اليهودية وتسييس الخطاب التحليلي الغربي بشكل متطرف.

٣- النظر إلى الفكر الصهيوني كمجموعة أفكار صهيونية لا يربطها رابط، وليست جزءاً من أيديولوجية مترابطة متكاملة هي الإمبريالية الغربية[٢].

---

(١) نفس المصدر ص ٢١٧.

(٢) المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، ١٩٩٩ المجلد الأول.

كما يلتزم المسيري ويدعو إلى إسقاط المصطلحات المتحيزة وإحلال مصطلحات أكثر حياداً وتفسيرية محلها: تتسم المصطلحات المستخدمة لوصف الظاهرة اليهودية والصهيونية بأنها متحيزة لأقصى حد، وتجسد التحيزات الصهيونية والغربية. ولتجاوز هذا الوضع تم استبعاد مصطلح مثل "الشعب اليهودي" الذي يفترض أن اليهود يشكلون وحدة عرقية ودينية وحضارية متكاملة (الأمر الذي يتنافى مع الواقع)، وحل محله مصطلح "الجماعات اليهودية"، وبدلاً من كلمة "الشتات" استخدمت العبارة المحايدة "أنحاء العالم"، وبدلاً من "التاريخ اليهودي" تشير الموسوعة إلى "تواريخ الجماعات اليهودية". والمصطلحات البديلة ليست أكثر حياداً وحسب، وإنما أكثر دقة وتفسيرية"[١]. فهو غير منكر للهولوكست وغير متسامح مع جرائم النازية ضد اليهود، بل يعتبر هذا الموقف جريمة بشعة وأن " التقليل من حجمها يشكل إخفاقاً معرفياً وأخلاقياً". ويطالب في أكثر من مكان بعدم أيقنة الموضوع أو الأيقنة المضادة له عبر إخضاعه للنقد العلمي الهادئ، وفتح كل الملفات السرية والأرشيفات الغربية والشرقية حوله[٢].

بل إن المسيري يكتشف أسئلته كما يكتشف إجابته عبر منهجه الاجتهادي التوليدي المناقض لما يسميه الموضوعية المتلقية التي يرفضها، إنه يشرك قارئه بافتراض أسئلته دائماً فهو آخذ من سؤال مفترض طريقاً لطرح جديد، وكأن الرجل ليس وحده حين يكتب، ولكنه يرى الآخرين دائماً، فمثلاً يقول في رحلته الفكرية: "وحتى لا يتصور أحد أن

---

(١) المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الأول، المقدمة.

(٢) راجع المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، ط دار الشروق سنة ١٩٩٧ ص ١٧، ١٠٢، ٩٨. كما طرح الدكتور المسيري توثيقاً مضاداً لعدد القتلى المسلمين في المعركة كما اكتشف في معسكر أوشفيتز بل يتحدث عن إمكانية أن يكون العدد أكبر مما هو معروف.

لدي حنيناً رومانسياً " نوستالجياً " للماضي برغم إدراكي لكثير من إيجابياته يجب أن أشير إلى وعيي بالجانب المظلم لهذا المجتمع التقليدي " فهو افترض سؤالاً ثم أجابه، ثم ميز من واقع خبرته وفكره بين الفردية التقليدية والفردية الحديثة، وإشكال الأولى عدم الانضباط والانصياع للقوانين العامة التي تجاوز نطاق الولاءات التقليدية للفرد، لنفسه ولأسرته أو عشيرته " وفي سياق إجابته حكى - نعم حكى - بعض الحوادث التي عايشها وتدل على هذا التوجه. وفي دراسة له بعنوان " الفتيان الغرباء الروح دراسة في استجابة الوجدان الأدبي العربي لعملية التحديث في ثلاث قصص قصيرة، ثم انطلق المسيري يستقرئ الأدلة ويستجمعها من خبراته الاجتماعية والدراسية ليؤكد أن " المجتمع التقليدي يحدد كل شيء ويتدخل في كل شيء، وموروثه الحضاري برغم أنه قد يحمي الإنسان من التقاليع ومن هجمة الحداثة ويساعده على تأكيد هويته في عالم رمادي غير شخصي، يشكل عبئاً على المرء خاصة إن كان يريد التغيير والإبداع "(١).

وقد حلت موضوعة " النموذج " كثيراً من الإشكاليات المتوترة في مسار الفكر العربي المتوتر دائماً، محكوماً بمنقطة الشد والجذب بين أطراف ثنائياته، وهي مهمة ضرورية لحد أنه لا تكون كتابة بدونها كما يذكر المسيري، وهي تختلف عن بعض الأدوات الإيديولوجية في المشاريع الفكرية الأخرى التي يتكرس فيها السياسي والهوياتي بدرجة ينمحي معها أي وجود فاعل للمعرفي.

ويحضر عند المسيري الخبراتي كاشفاً عن البعد الكموني فيما هو سائر وآني، كما تحضر آلية الاستدراك مثلاً لدى حديثه عن بعض ذكرياته

---

(١) راجع المسيري، رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمار، ط ١الهيئة العامة لقصور الثقافة سنة ٢٠٠٠، ص ٤٣، ٤٤، ٤٥.

عن المجتمع التكافلي والتعاقدي في دمنهور حيث يقول: " كما أود الإشارة إلى أن الأشكال الحضارية الحديثة (عادة المستوردة) ليست هي الأشكال الحضارية الوحيدة، بل هناك أشكال أخرى قد تكون أكثر ثراء وأكثر دفئاً والأهم من هذا أنها قد تكون أكثر تجذراً، وضياع مثل هذه الأشكال هو خسارة حقيقية " ويربط المسيري بين دمنهور وموقفه منها وموقف علماء الاجتماع الألمان، إذا أثرت الأشكال الحضارية التي رآها في دمنهور وقيمة التكافل والتراحم الاجتماعي في مشروعه فيما بعد، كما أثرت خصوصية ألمانيا في مدارسها الفلسفية بدءاً من ماركس حتى مدرسة فرانكفورت.

كما يستخدم في الكتابة الفكرية آلية التجاوز حيث ينطلق نحو صوغ مفاهيمه الجديدة انطلاقاً وتجاوزاً للمعتاد في التصورات أو المفاهيم، وكما اختار تعبير "التجاوز" بديلاً عن تعبير "الثورة" الماركسي سمي مرجعيته في الموسوعة المرجعية المتجاوزة - أثناء تفريقه بين المراجع والمرجعية - كما يتجاوز مفهوماً صار شائعاً هو " ثقافة السلام وثقافة الحرب " كنموذج تفسيري قاصر مستبدلاً إياه بما يسميه " ثقافة العدل وثقافة الظلم "[١].

كما يستخدم المسيري بشكل مستمر آلية الاكتشاف حيث يحضر المعيش والتاريخي والمعلوماتي مدخلاً للفكرة عبر آليات الترميز ونزعتها عنده، ثم التركيب مع غيرها، وهنا تحضر التفاصيل، فتحضر الأرقام والوثائق، ولكنه كما أكد في منهجه لا يرصد رصداً مباشراً لمجرد الرصد، وليس لمجرد اتخاذ موقف أيدولوجي ولكن لاتخاذ موقف حضاري شامل.

---

(١) راجع الموسوعة، المجلد الأول.

ويتضح إدراك التماثل والتمايز في قدرة المسيري على إدراك المختلف والمؤتلف في الأشياء، فهو يميز بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة كما يفرق بين اليهود والجماعات اليهودية، ويرفض النصوصية الاختزالية لهذا السبب، وهو ما يتميز به النموذج المركب التحليلي حيث يستطيع بين التعميمي والتخصيصي(١). ويمكن رصد آلية التماثل والتمايز عند المسيري في إدراكه المشترك بين نماذجه الثلاثة هو أنها واحدية، أي تدمج الإنسان في الطبيعة فيكون الإنسان مادة.

كل أدوات الممارسة الخطابية تحضر في خطاب المسيري ولكن بصيغها المعرفية والاختبارية التي تتيح اكتشاف مسافات الأفكار وحدود طلاقتها وصحتها باستمرار، ولكن تظل إدارة المعرفة في خطاب المسيري للسياسي ذات طابع فوقي ومتعال إلا أن ممارسته الفكرية تظل هي الأوضح والأكثر بروزاً وعمقاً وتأسيساً من سواها.

والملاحظة التي نود أن نختم بها هذا البحث هي أنه رغم أن المسيري في التعاطي مع الحداثة الغربية، يستقرئ مختلف مدارسها واتجاهاتها فإنه ينحو نحو الصبغة والحكم الكلي عليها، مع تأكيده على الاستثناء كثيراً "إنه يتحدث عن نموذج حضاري غالب شرقاً وغرباً" وأن القائم الآن ليس صراع حضارات ولكن صراع حضاري بين رؤية الإنسان الإنسان والإنسان الطبيعة، ورؤية الحق ورؤية القوة والبراجماتية، إلا أن المسيري في تكويناته لمختلف رؤاه يستلهم أدلته من مدخلات مختلفة وغالباً غربية دون إسنادات دينية ثابتة، إلا أن المشكل الأكبر في تناوله لها هو عدم اعتبار التاريخ والمبررات الموضوعية في غلبة هذه النماذج شأن غلبة الصراع والفرق على التاريخ

---

(١) نفس المصدر.

والواقع الإسلامي ﴿بَأْسُهُم بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ﴾ رغم دعاوى الوحدة الدائمة نرى أنه تظل إشكالية السياسي والواقعي عند المسيري أقل اعتناء من إشكالية الفكري والكلي والتفسيري.

ختاماً يصح على المسيري مع عظم ما بناه من نسق فكري امتد من مجالات الحداثة ونقدها إلى إبداع المفاهيم والتأسيس النظري لها في مختلف المجالات أن الرجل بإدارته المتميزة لمعارفه، ونحته الخاص لقاموسه ولغته بعيداً عن الحسم واللاأدرية وعن النصوصية الفكرية والمؤامراتية وقدرته على الجمع بين الهوية الطبيعية ورفض الأيقنة والأيقنة المضادة.. إنما صنع بصمة خاصة في فضاء الفكر العربي الحديث تكتشف في جل أعماله بعيداً عن نشاطاته وجولاته السيارة التي يكون فيها السياسي أو الحدث والخبر "بلغة الميديا" غير المعرفي هو الصاعد وليس مجرد سطح، فالمشروع الفكري عند المسيري بالخصوص - وعند غيره كذلك - ينبغي أن يقرأ داخل نسقه ونظامه المعرفي الخاص بعيداً عن بعض شوارده.

الفصل الثالث

في المسيري والفكر المعاصر..
تداخلات وتقاطعات

الأنت والأنتي مودرنزم
موقف عبد الوهاب المسيري من الحداثة
وما بعد الحداثة

أحمد عبد الحليم عطية *

تنتابك الحيرة وأن تسعى لقراءة المسيري لتعدد المجالات التي تحتضنها خريطته المعرفية وتشتد الحيرة إذا أنت غامرت بالخوض في شواطئ مغامرته الفكرية، أما إذا أردت السباحة بين أمواج أطروحاته المتعددة المتعالية المتلاطمة، فاحذر واسع فقط للاحتفاظ بتوازنك، فالكتابة عن المسيري مثلها مثل عمله الموسوعي الضخم، مغامرة كبرى تقتحم عالماً من الأمواج العميقة العاتية فهلا لنا أن نبحر.

يواجهك المسيري بترسانة مفاهيمية هائلة متنوعة المصادر مستمدة من تيارات ومذاهب اجتماعية، فلسفية متعددة، وقد تكون متعارضة، أعيد تشكليها لتتلاءم والمتلقي الذي يتعامل معها وقد وضعت عليها (ماركة) صنع في (دمنهور). ومن هذه الترسانة الكبيرة يشيد المسيري بناءً ضخماً أقرب إلى ناطحات السحاب في أحد أحيائنا الشعبية، وعليها لافتة - غابت من على المباني المصرية منذ حوالي نصف قرن - لافتة مكتوب عليها للسكنى، للحياة أو للحياة الإنسانية الأفضل، مع تحذير واجب

---

* أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة آداب القاهرة.

الإشارة إليه؛ هو أن المصاعد لم تجهز بعد، وهو ما يعني أن على كل من يريد السكنى في هذا البناء الكبير أن يبدع وسيلة للوصول إلى مكانه. أنت إذن مطالب بجهد إبداعي حتى تجد طريقك في هذا البناء الشامخ وحاذر أن تتوه بين المداخل والأبواب المتعددة، ما علينا، فالأبواب كثيرة، وعليك أن تختار بنفسك منفذك وبوابة الدخول.

وإذا أردنا مواصلة تحديد ملامح الصورة المجازية التي نقدم بها عمل المسيري، صورة (ناطحة السحاب)، ذات الأبواب المتعددة، وهي بحق صورة تتفق ونزعة الرجل؛ الذي يظهر لنا فكره أقرب إلى (العقلانية الصلبة) التي تميز الحداثة وأبعد عن (اللاعقلانية السائلة) لعصر ما بعد الحداثة، وهما من المفاهيم العديدة التي تفيض بها ترسانته المفاهيمية. ويعتمد عليهما في حواره مع الفيلسوف التونسي فتحي التريكي في كتابهما الحداثة وما بعد الحداثة"[1]. فإن من يطالع أعمال المسيري وفي القلب منها موسوعته المتفردة (اليهود واليهودية والصهيونية)[2] وكتاباته النقدية حول الحضارة الغربية[3] يجده في تكوينه المعرفي وتوجهه الفكري أقرب إلى مواقف الحداثة؛ التي مازالت وفق هابرماس مشروعاً

---

(١) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحداثة ومابعد الحداثة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق ٢٠٠٣. يخصص المسيري فقرة طويلة يتناول فيها مصطلحات ما بعد الحداثة وثنائية الصلابة والسيولة ص ٩٦-١٠٥.

(٢) عبد الوهاب المسيري: اليهود واليهودية والصهيونية في ثمانية أجزاء، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٩. راجع الجزء الأول، حيث يتناول في الجزء الأول مفردات متعددة، ومصطلحات يوضح بها فشل النموذج المادي في تفسير ظاهرة الإنسان، وإشكالية الإنسان والطبيعي والذاتي والموضوعي والجزئي والكلي، كما يعرض في الجزء الرابع من المجلد نفسه: مصطلحات تشير إلى تفكيك الإنسان وتقويضه، مصطلحات جديدة لبلورة النموذج الكامن.

(٣) عبدالوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، دار الشروق الدولية، القاهرة.

لم تكتمل بعد[١] حيث يوظف مقولاتها النقدية في فهم وتفسير ما بعد الحداثة التي تعني بالنسبة إليه نهاية المشروع الغربي وإفلاسه وانفصاله عن القيم والإنسان[٢].

ماذا لو دخلنا ترسانة المسيري المفاهيمية؟ سيواجهنا منذ البداية في المجلد الأول من الموسوعة المتفردة، بياناً بالإطار النظري أو قل الأسس المعرفية التي ينطلق منها المسيري لبناء ناطحة السحاب. ويتكون هذا المجلد التأسيسي من أجزاء خمسة أولها الإشكاليات النظرية وبها توضيح بعض مواطن القصور في الخطاب التحليلي العربي والتعريف بالموسوعة التي تتسم عنده بكونها موسوعة يهودية، تفكيكية، تأسيسية يحيلك المصطلح تفكيكية لما بعد الحداثة وتأسيسية للحداثة، وهذه الموسوعة كما سيتضح لقارئها ليست تراكماً لمعلومات موضوعية، بل يمكن أن ينطبق عليها عنوان سيرة المسيري، أي إنها ذاتية موضوعية. وهذا ما لا ينكره المسيري، الداعي إلى فقه التحيز لتجاوز رؤية (العالم: من منظور غربي)[٣].

---

(١) هابرماس: القول الفلسفي في الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٩٥. والحداثة مشروع لم يكتمل بعد ترجمة بسام بركة، مجلة الفكر العربي المعاصر، لبنان، العدد ٣٩، ١٩٨٦. وقد أشار البعض إلى العلاقة بينه وبين فلاسفة الحداثة من أعلام مدرسة فرانكفورت، مثل كافين رايلي في دراسته مفكر عربي في سياق عالمي، في عالم المسيري وكذلك حنان مصطفى في دراستها المسيري وماركيوز في هذا المجلد.

(٢) راجع المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ويعرض في هذا العمل مجموعة من المصطلحات.

(٣) من الجلي أن الدلالة التي يقصدها المسيري أن أي خطاب فكري يتضمن تحيزات صاحبه، الذي عليه أن يعي هذه التحيزات ومن هنا اهتمامه بفقه التحيز، يمكن مراجعة كتابه: العالم من منظور غربي، كتاب الهلال، القاهرة ٢٠٠١. ومن هنا فالسيرة غير الذاتية غير الموضوعية، هي شكل من أشكال =

ويقدم المسيري ثلاثة نماذج أساسية، هي بمثابة مفاتيح لعمله هي: الحلولية، العلمانية الشاملة، الجماعة الوظيفية. وإذا كان نموذج الجماعة الوظيفية نموذجاً تفسيرياً مركباً لفهم اليهود والجماعات اليهودية باعتبارها جماعات وظيفية تنتمي للحضارات التي تحيا بينها هذه الجماعات[1] فإن المفهومين الأوليين الحلولية الكمونية والعلمانية الشاملة هما لدى المسيري الأسس الفلسفية التي تتقوم بهما الحضارة الغربية ويضاف إليهما ما بعد الحداثة[2]، فكأني بمنطق الموسوعة يصل بنا إلى أن الأسس الفلسفية الأولى لفكر المسيري وهي الحلولية الكمونية التي تتجلى عبر مختلف صور العلمانية الشاملة، وهذه العلمانية الشاملة هي التي تصلنا إلى راهنيتنا المعاشة في يوم الله هذا، أو ما نطلق عليها ما بعد الحداثة. وما تجليات العلمانية التي يعرضها لنا في موسوعته التي تحمل عنوان (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة) إلا تجليات ما بعد الحداثة، أو قل بلغة التكنولوجيا عصر العولمة، وبلغة الاقتصاد السوق الواحدة، أو بلغة المسيري الغابة الداروينية النيتشوية[3].

= التأكيد على ضرورة الوعي بالتحيز. راجع عن هذه السيرة الذاتية كل من: كرمة سامي: صائد الذئاب الملونة، قراءة غير موضوعية في رحلة عبد الوهاب "المصيري" الفكرية في هذا المجلد. ومحمد عفيفي: الطفل الجميل المشاغب قراءة في سيرة المسيري الفكرية في هذا المجلد. وهو اجتهاد متميز وما قدمه يمكننا في هذا السياق أن نقارن بين عمل المسيري في فقه التحيز صلاح قنصوه في دراسته يتيمة المثيل عن الموضوعية في العلوم الإنسانية.

(١) المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الأول، الجزء الخامس، ص٣٥٩ وما بعدها.

(٢) راجع دراستنا المسيري والفلسفة في أحمد عبد الحليم عطية [محرر] في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري، دار الشروق، المجلد الأول، القاهرة ٢٠٠٤، ص٥٨-١٠٨.

(٣) يعرض المسيري في دراسته العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة لنقد ما يتعلق =

وهي نتائج الحداثة الغربية التي أبعدت المرجعية النهائية المتجاوزة، وألغت المسافة والحدود بين الطبيعي والإنساني والإلهي، وقدمت الكمون والحلول مقابل التجاوز والتعالي وتداخل فيها المطلق والنسبي، المجرد والعيني وسيطرت النزعة الجنينية والإنسان الطبيعي، والاقتصادي والجنسي، سواء السوبرمان أو السبمان مما أدى فيما يرى المسيري إلى فشل النموذج المادي في تفسير ظاهرة الإنسان، ومن هنا يتحدث عن ثنائية فضفاضة وعن الإنسان الإنساني أو الرباني، فالثنائية تفسح المجال للتجاوز وتؤكد الرباني مقابل الطبيعي وتعيد توثيق الصلة بين التقدم التقني الذي يشمل حياتنا والقيم والأخلاق التي تلاشت، وهو في نظرته الثنائية هذه أقرب إلى الفلسفة والأخلاق الكانطية كما لدى العديد من الفلاسفة العرب المعاصرين[١] وهنا تتوالى المفاهيم التي يطلقها المسيري واحدة بعد أخرى: الثنائية الصلبة والسيولة الشاملة، التحييد، الترشيد، التنميط، الحوسلة، التعاقدية والتراحمية، نزع القداسة عن العالم، نزع السر عن

= بالحضارة الغربية كلها في تجلياتها النازية كافة، الصهيونية وغيرها وهذا النقد للعلمانية الذي يوجهه للحضارة الأوربية في مرحلته الحالية التي يتبنى ويطور فيها خطاباً إسلامياً جديداً سبق أن وجهه للحضارة الغربية من قبل فترة تبنيه لمقولات اليسار.

(١) هناك حضور قوي للفلسفة الكانطية في الفكر العربي المعاصر راجع دراستنا عن ذلك، أوراق فلسفية العدد ٧ و يظهر هذا الحضور أوضح ما يكون في تبني فلسفته الأخلاقية كما نجد ذلك لدى توفيق الطويل في قوله بالمثالية المعدلة، ولدى زكي نجيب في دراسته الجبر الذاتي، راجع عنهما كتابنا الخطاب الفلسفي في مصر، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٣ بينما نجد لدى المسيري تبنياً للكانطية مختلف في تأكيده على الثنائية وتمايز عالم الإنسان بما هو حرية عن عالم الطبيعة بما هو عالم حتمي، ونستطيع أن نتابع كانطية المسيري عبر قراءة تفصيلية للجزء الأول من المجلد الأول من موسوعة اليهود واليهودية.

الظواهر، الإزاحة عن المركز، قبضة الصيرورة، الفردوس الأرضي وغيرها.

وهي أدوات المسيري في فهم الحضارة الأوربية ونقدها، وبيان تهافت بنيانها، وإذا كانت بعض هذه الأدوات تحمل علامة المصدر الغربي فإن إعادة تصنيعها محلياً يجعلها قريبة ميسورة حيث تصبح لدى المسيري أداة فعالة مفصحة عن ميوله وقناعاته الفلسفية الأولى مثل: نقد المجتمع الاستهلاكي وتحديد ملامح الإنسان المعاصر ذو البعد الواحد، الذي يقع في التشيؤ والتمييز بين العقل الأداتي والعقل النقدي وهي كما أسلفنا تجعله قريباً من الحداثة التي تقدمها مدرسة فرانكفورت التي أفاض في الحديث عن أعلامها في سياق تناوله: المفكرون والفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء النفس من أعضاء الجماعات اليهودية في الجزء الثاني من المجلد الثالث من الموسوعة "الجماعات اليهودية: التحديث والثقافة.

فهو يكتب عن فالتر بنيامين (ص٣٥٣) وعن هربرت ماركيوز (٤٠٥) وماكس فيبر، هوركهايمر وتيودور أدرنو (٤٢٨-٤٣٠) وأريك فروم (٤٧١). كما يشير في الإطار نفسه إلى شخصيات أساسية لعبت وما يزال بعضها يلعب دوراً كبيراً اليوم مثل: أرنست بلوخ وحنه أرنت وإيزيا برلين وليوستراوس الذي يعد فيلسوف المحافظين الجدد الذين يشكلون سياسة الولايات المتحدة الأمريكية حالياً[١]. يوضح لنا كافين رايلي ارتباط المسيري باليسار الجديد ومدرسة فرانكفورت، خاصة ماركيوز وماكس هوركيمهر، وهو كما يتناول هؤلاء يتناول إدموند هوسرل فيلسوف الفينومينولوجيا التي شكلت أهم التيارات الفلسفية المعاصرة بفضل

---

(١) راجع آلان فوشون ودانيال فرته: أمريكة المسيحانية: حروب المحافظين الجدد، ترجمة موريس شريل، دار الجليس، جروس بروس، لبنان ٢٠٠٥، ص٦٧ وما بعدها. والمسيري: الموسوعة، المجلد الثالث، ص٣٥٢.

هيدجر، الذي طورها، وإيمانويل ليفنياس الذي نقلها إلى فرنسة، وليوتارد الذي طورها في ما بعد الحداثة، ودريدا حيث امتزجت وتفكيكته[١]، فقد انطلق منها الأخيران في كتاباتهما بفضل ليفيناس إلى تأسيس ما بعد الحداثة في الفكر المعاصر.

ويستحق اهتمام المسيري بهؤلاء المفكرين والفلاسفة قراءة خاصة حتى يتضح موقفه من ما بعد الحداثة، فالفهم الأولي الذي نفترضه وهو أن نقد المسيري للغرب يجعله أقرب إلى ماركيوز وهابرماس؛ يقف معهم في الموقع نفسه مقابل نيتشه وهيدجر وليفيناس ودريدا.

إن هذا الحكم، وإن كان صحيحاً، لا يفسر لنا هنا الاهتمام الذي يشغل تفكير المسيري ويجعله يفرد مساحة واسعة من عمله لهم وخاصة جاك دريدا[٢] التي تحمل فلسفته آثار فلسفات نيتشه وهوسرل وفرويد

---

(١) أثرت الفينومينولوجيا كما حدد معالمها هوسرل في تيارات الفكر المعاصر واستقطبت أهم الفلاسفة المؤثرين في فلسفة العصر الراهن خاصة هيدجر في "الوجود والزمان" وسارتر، في "المتخيل" و"الخيال" و"الوجود والعدم"، الذي ترجمه عبدالرحمن بدوي، وصدر عن دار الأدب ببيروت ١٩٦٦. وميرلوبونتي "فينومينولوجيا الإدراك الحسي" ترجمة فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٩٨. وقبلهما إيمانويل ليفيناس "نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل" و"اكتشاف الوجود مع هوسرل وهيدجر"، باريس ١٩٣٠. انظر عنه مجلة أوراق فلسفية، العدد ١٧ القاهرة ٢٠٠٧. وكذلك جان فرنسوا ليوتارد الظاهراتية، ترجمة خليل الجر، سلسلة زدني علماً، بيروت، لبنان د.ت. وجاك دريدا: الصوت والظاهرة: مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة فتحي انقزو، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

(٢) راجع المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الخامس: اليهودية المفاهيم والفرق، ص٤٣٥-٤٤٠. وكذلك المسيري: جاك دريدا في القاهرة، مجلة أوراق فلسفية، العدد ١٢، ص٣٣٥-٣٦٢ والحداثة ومابعد الحداثة، دار فكر، دمشق ٢٠٠٣. انظر محمد أحمد البنكي، دريدا عربياً قراءة =

وليفيناس. فإنك إن تصفحت الفقرة التاسعة من الجزء الثالث من المجلد الخامس عن (اليهودية والجماعات اليهودية وما بعد الحداثة) وهي تشغل ثلاثين صفحة من صفحات الموسوعة، لوجدت المسيري في مواجهة دريدا، وتلك هي القضية التي تهمنا وتشغلنا في هذه الدراسة، التي كان من الممكن أن تسمى المسيري ضد دريدا، فهل المسيري ضد دريدا كما يبدو للوهلة الأولى، مثلما نيتشه ضد كانط؟ ذلك هو الموضوع الذي نريد أن نتوقف عنده في الدراسة الحالية، ولن نتقدم بتفسير من البداية لهذا الموقف، بل نعرض أولاً ونحلل كتابات المسيري عن رواد وفلاسفة ما بعد الحداثة سواء الممهدين لها مثل: هيدجر وليفيناس، أو المعبرين عنها مثل: ليوتارد ودريدا حتى يتسنى لنا معرفة إلى أي مدى يعد المسيري الذي يصف موسوعته بأنها تفكيكية مع أو ضد ما بعد الحداثة:

سيكون سيري في الفقرات التالية على النحو الذي ينطلق من هوسرل صاحب الفينومينولوجيا مروراً بهيدجر في ألمانية الذي جعل منها منهجاً لإعادة النظر في الميتافيزيقا الغربية، انتقالاً إلى إيمانويل ليفيناس الذي يمثل الجسر الذي انتقلت عبره الفينومينولوجيا ليس فقط من ألمانية إلى فرنسة، ولكن من فلسفة الظاهريات إلى ما بعد الحداثة ومن هنا نصل إلى فرانسو ليوتارد ما بعد الحداثة وجاك دريدا فيلسوف ما بعد الحداثة التفكيكية، وإن كان المسيري قد شغل بالأخير أكثر من الأول، الذي صك المصطلح بكتابه (الوضع ما بعد الحداثي)[١]. حتى يتسنى لنا معرفة أنت "مع" أو أنتي "ضد" المودرنزم.

= التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ٢٠٠٥، ص٢٨١-٢٩٦.

(١) جاك فرانسوا ليوتارد: الوضع مابعد الحداثي، دار شرقيات، القاهرة وأنظر العدد٤، ٥ مجلة أوراق فلسفية وكذلك كتاب جيمس وليامز، ليوتارد نحو نظرية ما بعد حداثية، ترجمة إيمان عبد العزيز، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة.

هوسرل: الفلسفة بما هي علمٌ دقيق والقراءة بما هي تفسير فضفاض:

لماذا هوسرل؟ لأن الإشكالية الفلسفية التي ينطلق منها دريدا تعود إلى فينومينولوجيا هوسرل؛ التي شغلته في دراساته الأولى، يقول: "لا شيء مما أفعله كان ممكناً من دون الاتجاه الفينومينولوجي، ومن دون ممارسة الرد Reduction ومن دون الاهتمام بمعنى الظاهرة... هوسرل بالنسبة إليّ هو من علمني تكنيكاً ومنهجاً وانضباطاً... حتى في بعض اللحظات التي اعتقد فيها أنه يلزم مساءلة بعض افتراضات هوسرل حاولت أن أقوم بذلك مع بقائي مخلصاً للمنهج الفينومينولوجي. هذا ما استشهد به مترجم (في علم الكتابة) إلى العربية، الذي يلاحظ فيه استخدام دريدا لترسانة مفاهيم الفينومينولوجيا مثل: الظهور والرد والقصدية والأنا الخالص وغيرها. وهو [دريدا] يشدد بوجه خاص على أن الظهور، بوصفه موضوعاً للشعور، يتميز من جانب عن واقع الشيء، ومن جانب آخر عن النسيج السيكولوجي للوعي. أي إن موضوع الوعي لا ينتمي إلى منطقة الشيء ولا إلى منطقة الوعي. وإن دريدا قد طور هذه المنطقة البينية، وبهذا الخلخلة للصيغة الفينومينولوجية في المعرفة يفتح دريدا الباب أمام مفاهيمه الخاصة مثل الاختلاف والإرجاء والأثر ويؤسس لها معرفياً[1].

يتناول المسيري فينومينولوجيا هوسرل عبر تأويله لها في المادة التي كتبها عنه باعتبارها نزعة أو تحتوي على نزعة حلولية كمونية واحدية (روحية مادية) فهو فيلسوف ألماني من أصل يهودي تنصر على المذهب البروتستانتي مثل العديد من أقرانه اليهود، لذا فهو ليس يهودياً من الناحية

---

(١) مقدمة أنور مغيث، ترجمة كتاب جاك دريدا: في عالم الكتابة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٥، ص٣٧-٣٨.

الشكلية، وإن كان اسمه قد ورد في الجودايكا. وإشكالية هوسرل في (الفينومينولوجيا) وفي (أزمة العلوم الأوربية) و"الفينومينولوجيا بما هي علماً دقيقاً"[١] هي إشكالية معرفية. يتوقف المسيري عند سعي هوسرل إلى تأسيس أنطولوجيا جديدة، فإذا كانت الأنطولوجيا الغربية تستند إلى ثنائية الذات والموضوع فإن فلسفته تفترض ارتباط الواحد بالآخر. ومع أن المنهج الفينومينولوجي كما لدى هوسرل يتوقف عن الحكم، ويمتنع عن إصدار أحكام عن العالم فإن المسيري يوضح لنا أن عملية الرد والاستبعاد الفينومينولوجي هي عملية استبعاد صارمة لكل ما ليس كامناً في الوعي.

تنطلق الفينومينولوجيا من الوعي، فالإدراك الإنساني ليس سلبياً وإنما هو إعادة وعي بشيء. والشعور كما كتب المسيري شيء مركب يضم عنصرين، الشعور الإنساني والشيء ذاته ليوجهنا إلى أن هدف هوسرل أنطولوجي، مستبعداً كون ثنائية الشعور بين فعل الشعور وموضوعه، الذي يتجه إليه حيث يتجاوز هوسرل ديكارت القائل بالكوجيتو (أنا أفكر) ليضيف هوسرل: أنا أفكر في شيء مفكر فيه وهنا تفهم الإشارة التوضيحية التي يضيفها المسيري بقوله "لفهم الشيء في ذاته سنشير إلى أن الموضوع عند هوسرل ليس ما يقع خارج الوعي (حسب التعريف المادي) والظاهرة ليست شيئاً موضوعياً مادياً". ذلك هو التأويل المسيري. فنحن جميعاً وهوسرل أيضاً يعرف أن الموضوع يقع خارج الوعي وأن الظاهرة شيء موضوعي. فما يتحدث عنه هوسرل هو الظاهريات (جمع ظاهرية) وليس الظواهر، فالظواهر فيزيقية والظاهريات هي الماهيات العقلية أو تحول الظواهر إلى (مثل وصور عقلية) وإلا لكان أطلق على مذهبه اسم مذهب الظواهر. وهو ما يدركه المسيري جيداً كما يظهر لنا من قوله: "وإنما هي

---

(١) هوسرل: الفينومينولوجيا بما هي علم دقيق، ترجمة محمود رجب المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة.

ظاهرة يقصد [ظاهرية] بمقدار ما تكشف عن الوجود لتجربة حية في الشعور فتصبح مرادفة يقصد [ماهية] للشيء ذاته(١) وتكشف ما تنطوي عليه معطيات الشعور نفسها. لكن ما الدافع لهذا التأويل المسيري؟ ربما يتضح هدف هذا التأويل في بقية هذه الفقرة في قول المسيري "في هذا الإطار تنحل الذات وينحل الموضوع، فالموضوع ليس شيئاً جامداً بل مجموعة من العلاقات الحية، والذات أيضاً ليس شيئاً محدداً وإنما علاقة(٢).

والحقيقة أن تأويل المسيري يستند إلى صورة قدمها لنا هوسرل هي صورة إيكاروس الذي ينهض من الرماد، وهي صورة يصفها المسيري بأنها صورة مجازية عضوية حلولية كمونية وثنية. وبالرغم من أن إيمان هوسرل كان عميقاً - ولا يدري القارئ أي إيمان بعد هذه الصورة الوثنية التي يؤكد المسيري على وثنيتها - إلا أنه لم يكن هناك ما يسانده في الواقع. فالحضارة الغربية كانت تمارس أقسى أنواع العنف في المستعمرات وتحرق الأخضر واليابس وتحولهما إلى رماد، وكان هتلر على الأبواب، وكان ستالين متربعاً على عرش القياصرة. وما ظهر بعد ذلك لم تكن العنقاء التي تبعث من الرماد، وإنما ظهرت أفران الغاز ومعسكرات الجولاج التي أحرقت الجسد والروح، وبدلاً من العنقاء التي ترفرف بأجنحتها القوية تساقط مزيد من الرماد على الإنسان والطبيعة. وعلى هذا الوصف أقول: نحن هنا لا نقرأ الواقع عبر هوسرل والفينومينولوجيا، وإنما نفسر الظاهريات بالظواهر التاريخية المصاحبة التي قد لا تكون لها علاقة بها البتة. تلك قراءة مسيرية وليست هوسرلية للفينومينولوجيا.

---

(١) الإشارات بين [الأقواس] منا لتوضيح قراءتنا عن قراءة المسيري.

(٢) المسيري، المصدر السابق، ص٣٨.

ورغم أن المسيري يرجع فكرة هوسرل للتقاليد الحلولية الكمونية المادية الروحية في الغرب منذ عصر نهضته فإنه يجد تشابهاً بنيوياً بين محاولة تأسيس الحقيقة على أساس تجاوز الذات الفردية والموضوع، وصولاً إلى نقطة الواقع باعتباره ظاهرة خالصة داخل الوعي وبين مفهوم الآلة في أسفار موسى الخمسة[١]. وتلك قراءة أخرى يدعم بها المسيري تأويله للفينومينولوجيا ويشدد المسيري على تأثير هوسرل في هيدجر بالذات، الذي دفع المنظومة الفينومينولوجية إلى نهايتها المنطقية وتبني الأيديولوجية النازية ودافع عن هتلر باعتباره النقطة التي تلتحم فيها الذات بالموضوع. وهو ما نجده بالتفصيل فيما كتبه المسيري عن هيدجر في المجلد الثاني من الموسوعة، والذي يحتاج إلى أن نعرض له بالتفصيل خاصة أن فينومينولوجيا هيدجر سمحت برفع الأقواس وإصدار أحكام عن العالم مخالفة في ذلك أولى خطوات المنهج الفينومينولوجي كما قدمه هوسرل[٢].

هيدجر العمل الفلسفي والالتزام السياسي

لا يتناول المسيري فلسفة هيدجر في ذاتها، بل يتناولها في (الفقرة الرابعة من المجلد الثاني في الموسوعة عن الإبادة النازية والحضارة الغربية الحديثة) في سياق عداء الأغيار الأزلي لليهود واليهودية، تحت

(١) المسيري: المصدر السابق، ص٣٩٠.

(٢) علينا أن نلفت هنا إلى مسألتين الأولى تتعلق بالاختلاف بين كل من هوسرل وهيدجر الذي أشار إليه العديد من الباحثين والثانية هي أن قراءة المسيري لفلسفة هيدجر تختلف عن القراءات العربية المتعددة لها. وقد حظيت هذه الفلسفة بالاهتمام منذ عرض لها اللبناني شارل مالك الذي تتلمذ على هوسرل وهيدجر في فريبورج ١٩٣٣ وقدمها عبد الرحمن في دراسته الشهيرة "الزمان الوجودي" وهما قراءتان تختلفان عن قراءة المسيري. انظر دراستنا هيدجر في العربية، مجلة أوراق فلسفية، العدد التاسع ٢٠٠٥.

عنوان مارتن هيدجر والنازية. ففي مقابل ما كتبه جيفري هيرف عن الحداثة الرجعية الفاشية في كتابه (الحداثة الرجعية: التكنولوجيا والثقافة والسياسة في جمهورية فيمار والرايخ الثالث)، يرى المسيري أن هناك نمطاً عاماً في الحضارة الغربية: يظهر في تصاعد معدلات الحلولية الكمونية والانتقال من العقلانية المادية إلى اللاعقلانية المادية والتأرجح بين الذات والموضوع، وهو نمط عام يصل إلى قمته في فلسفة ما بعد الحداثة، وفلسفة مارتن هيدجر هي جزء من هذا النمط العام(١).

يرفض هيدجر العودة للإله كما يرفض أن يعود إلى الذات المستقلة، وبدلاً من ذلك كما كتب المسيري يطرح مشروعه الفلسفي؛ الذي يصفه هو نفسه بأنه عملية هدم للفلسفات السابقة، بل لكل الأنطولوجيا الغربية، أنطولوجيا الذات والموضوع. بينما يذهب المسيري إلى أن هذا الانقسام الحاد بين الذات والموضوع هو سمة أساسية في الرؤى الحلولية الكمونية المادية كلها، التي ترفض فكرة المركز المفارق للمادة المنزه عنها، وتحاول تعين مركزاً كامناً أو حالاً فيها نجده إما في الإنسان أو الطبيعة، الذات أو الموضوع! ونمط الثنائية الصلبة التي تؤدي إلى واحدية يظهر بوضوح في فلسفة هيدجر. يتضح لنا ذلك فيما كتبه المسيري الذي يقول: "إن كلمة دازاين Dasien والتي تعني وجود الفرد بشكل متعين في الواقع تصبح الوجود الفردي باعتباره شكلاً من أشكال الوجود الجماعي، والنازية ما هي إلا تجلياً متبلوراً للاتجاه الحلولي حين أصبح الدازاين الألماني الجمعي هو الفولك الذي تجسد في هتلر(٢). إن الفوهرر نفسه هو

---

(١) المسيري: موسوعة اليهود واليهودية، المجلد الثاني، الجزء الرابع الفقرة الرابعة، هيدجر والنازية.

(٢) ويتناول المسيري بالتفصيل ما اعتبره الحلول عند هيدجر، ويرى أن نطاق الحلول يضيق ويتركز فبدلاً من الإنسانية ككل باعتبارها مركزاً للحلول، يصبح =

وحدة الحقيقة الألمانية في الحاضر، والمستقبل وهو قانونها. إن قاعدة وجود الإنسان الألماني كما كتب هيدجر "يجب ألا تكون هي فرضيات أو نظريات، فالفوهرر هو وحده حقيقة الحاضر والمستقبل وقانونهما فهو منقذ شعبنا.. هو المعلم ورائد الروح الجديدة. هو مركز الحلول، هو الإله المادي والوثن الأعظم،لكل هذا يتجلى الدازاين تماماً في الذات النيتشوية إن الفلسفة تقف وراء هتلر، لأن هتلر يقف إلى جانب الوجود. ونلاحظ على هذا التناول الذي يقدمه المسيري أنه يعرض هيدجر عبر علاقته المؤقتة بالنازية وهو يختلف عن تناول بورديو الذي يشير إليه إبراهيم فتحي في مقدمة ترجمة كتاب "الأنطولوجيا السياسية عند هيدجر"[١].

= مركز الحلول هو الوجود الألماني "الألمان شعب مختار، مفعم بقوى الأرض والدم، وعلى الطلبة أن يعلنوا التزامهم بذلك لقد أدت الثورة الاشتراكية الوطنية إلى انقلاب كامل في الوجود الألماني.. الفرد في حد ذاته لا قيمة له فأهم شيء هو مصير شعبنا".. وتزداد درجات تركز الحلول ويضيق نطاقه، وبدلاً من الشعب الألماني تصبح الدولة الألمانية هي موضوع الحلول يتحدث هيدجر عن وجود الدولة: "الأهم هو مصير شعبنا في دولته ورغم هيمنته الموضوع أو الذات الجماعية تماماً فإن التأرجح مع هذا لا يتوقف إذ تتزايد درجات الحلول تركزاً وضيقاً إلى أن نصل الذروة وننتقل من الموضوع إلى الذات مرة أخرى حين يتم استيعاب الدولة نفسها في الإنسان الفرد الأسمى هتلر.

(١) المسيري: المجلد الثاني، الجزء الرابع، الفقرة الرابعة ويرى إبراهيم فتحي في تقديمه للترجمة العربية لكتاب بيير بورديو: الأنطولوجيا السياسية عند هيدجر، أنه في "الوجود والزمان" كانت الأصالة الفردية قابلة للتحقق كعضوية في شعب أو جيل يتسلم تراثه، وقد حدثت النقلة من الفرد إلى الجماعة الوهمية منذ وقت مبكر حينما كان يرى أن أوربة تدهورت تحت سيادة الجماهيرية القطيعية التي خلقتها الرأسمالية، وهي في حاجة إلى طاقات روحية تفتح تاريخياً انطلاقاً من المركز الألماني وفي مركزه رجل واحد اختار أبطال الماضي ليباريهم مرتدياً درعاً. ينتمي إلى العصر الوسيط ولديه حس حقيقي بقدر أمته التاريخي (مدخل إلى الميتافيزيقا).

يقوم المسيري بعملية مونتاج مزدوج بين فلسفة هيدجر وبين موقفه الأيديولوجي. ويظهر هذا أوضح ما يكون في قوله: إن هيدجر يتأرجح فلسفياً بين العقل الإمبريالي النيتشوي الدارويني والعقل الأداتي البراجماتي، كما يتضح في مفهومه للتاريخ الإنساني، فالتاريخ بالنسبة إليه ليس تاريخاً متعيناً، وإنما هو زمان، وحسب، تجربة ذاتية وجودية، يصبح الوجود من خلالها حضوراً، أي تجربة فريدة معاشة مما يعني اختفاء أي مركز مفارق للإنسان ولا تبقى إلا الذات. ويواصل المسيري بيانه لنازية هيدجر بقوله: إن علمانية هيدجر الشاملة، وماديته الراديكالية النيتشوية الجديدة تظهر في تحريضه الجامعة الألمانية على أن تخوض غمار حرب حاسمة بروح الاشتراكية الديمقراطية (النازية) التي لا يجب أن تخفيها أي نزعات إنسانية. تظهر هذه العلمانية المادية الشاملة في تبنيه للحل الصهيوني للمسألة اليهودية إذ كان يرى ضرورة توطين اليهود في فلسطين، أو أي مكان آخر خارج ألمانية وأوربة. مؤكداً أن النازيين يعتبرون هيدجر فيلسوفهم، وهو يرى أنهم كانوا على حق في تصورهم هذا. وإنه دافع عن المشروع الصهيوني الذي يطالب بطرد اليهود من أوطانهم ليعاد توطينهم في فلسطين[١].

ورغم أن هيدجر استقال من رئاسة الجامعة ١٩٣٤ وكما كتب المسيري أدرك خطأه. فإن المسيري يواصل تأكيده استمرار نازية هيدجر مشيراً إلى كتاب نشره جيدو شنيبرج Schneeberger Guido عام ١٩٦١ يضم ٢١٧ نصاً نازياً لهيدجر، وأنه استمر في دفع اشتراكات عضوية الحزب النازي حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، وأنه عبر في حديث له مع كارل أوديث ١٩٣٦ عن إيمانه الكامل بهتلر، وأن الطريقة النازية هي الطريقة الأمثل لألمانية. وإن كانت هذه التأكيدات لازالت غير كافية

(١) المسيري: الموسوعة، المجلد الثاني، الجزء الرابع، الفقرة الرابعة، ص٤٢٥.

لإقناعنا بدعوى المسيري في استمرار نازية هيدجر حتى بعد ابتعاده عنها، فهو يسارع للقول: إنه بافتراض ابتعاد هيدجر عن النازية فإن نسقه الفلسفي ظل كما هو، يشكل تربة خصبة لظهور الأفكار النازية.

يرجعنا المسيري إلى (رسالة الشعب الألماني) ليبين أن النازية كما كان هيدجر يتصور هي روح العالم المتجسدة التي ستزاوج بين التكنولوجيا والثقافة. موضحاً أنه لم يكن مخطئاً في تصوره، فقد قام النازيون بالفعل بمزاوجة التكنولوجية والثقافة الألمانية. وإن كان هيدجر أدرك أن هذا الالتحام النازي خارج المنظومة الأخلاقية هو في واقع الأمر مرض، وليس حلاً. فإن هذا لم يجعله يراجع منظومته الفلسفية.

والحقيقة أن عليّ أن أتوقف هنا لأشير إلى أننا نجد هذا الفهم نفسه لدى كل من مراد وهبة ومحمود أمين العالم، حين عرض كل منهما لفلسفة عبد الرحمن بدوي وعدم اكتمالها، لارتباطها بفلسفة هيدجر، التي ظلت حبيسة النازية وانتهت بنهاية النازية، وذلك من وجهة نظر ماركسية وهذا يؤكد في تصوري افتراضي المشار إليه، القائل: إن المسيري ينتقد موقف هيدجر انطلاقاً من قناعاته اليسارية الأولى[١].

لقد ظهرت مؤلفات عديدة عن هيدجر تدور حول إبراز مدى تأثير المواقف السياسية والأيديولوجية في خطاب الفيلسوف وعلى مساره الإبداعي كمفكر. وقد انصب النقاش أساساً على خطاب هيدجر في أثناء تنصيبه رئيساً لجامعة فريبورغ، وما تضمنه من قضايا تهم دور الجامعة ومفهوم روح الشعب وإرادته وتضمن النقاش نص هيدجر (مدخل إلى الميتافيزيقا) وما أثارته بعض المقتطفات ضمن هذا النص من ردود أفعال.

---

(١) مراد وهبة: رؤيتي لعبد الرحمن بدوي، مجلة إبداع، القاهرة أكتوبر ١٩٩٥، ورد محمود أمين العالم، رؤيتي لرؤيته، مجلة إبداع، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٥.

لقد تمحور النقاش حول ما أسماه هيدجر (ماهية الجامعة) الألمانية، وحول المهمة الروحية للزعماء والمصير التاريخي للشعب. فالتأكيد الذاتي للجامعة كما يقول يقترن "بالحقيقة الداخلية وبعظمة الحركة الوطنية الاشتراكية". وقد شكلت هذه العبارات محور كتابات هابرماس عن هيدجر، وفي مقدمتها: (مارتن هيدجر: العمل الفلسفي والالتزام السياسي) و (التفكير مع هيدجر ضد هيدجر)(١). وهي كتابات تشترك في كونها محاولة لتقديم قراءة غير متحيزة للجانب السياسي ضمن مواقف هيدجر الفلسفية. حيث يؤكد هابرماس - الذي يتشابه موقفه النقدي من هيدجر وموقف المسيري - على ضرورة التمييز بين الفيلسوف والمبدع، الذي أغنى المكتبة الفلسفية بأعمال خالدة وهيدجر الإنسان بسلبياته وإيجابياته، فمن اللازم علينا ألا نقيم علاقة مباشرة بين العمل الفلسفي وشخص مبدعه.

ويتضمن ذلك عدم اختزال هيدجر في الإطار السياسي والأيديولوجي الضيق. وهو نفسه ما يدعونا إليه جان بوفريه J. Beaufret الذي يرى أن علاقة هيدجر بالنازية تقتصر على عشرة شهور، لكن علينا ألا ننسى بأن هذه الشهور قد تلتها اثنتا عشرة سنة من الانسحاب؛ حيث إن دروسه كأستاذ وصفته ككاتب جعلاه غير محتمل بالنسبة إلى السلطة [النازية] مما أدى إلى إبعاده عن الجامعة ١٩٤٤ وهو الإبعاد الذي ستزكيه سلطات الاحتلال فيما بعد"(٢). يؤكد هابرماس على ضرورة ألا يخفى الحكم الأخلاقي الصادر عن الأجيال اللاحقة المضمون الموضوعي للعمل الفلسفي(٣) يقول: "إذا ما كان الموقف السياسي لكاتب ما يبدو ملتبساً، فإن ذلك

---

(١) عز الدين الخطابي، مقدمة ترجمة أعمال هابرماس: هايدجر والنازية التأويل الفلسفي والالتزام السياسي، منشورات عالم التربية ٢٠٠٥، ص٦-٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٠.

(٣) هابرماس: العمل الفلسفي والالتزام السياسي عز الدين الخطابي، ص١١.

بإمكانه أن يؤثر في تلقي عمله لكن أعمال هيدجر وخصوصاً (الوجود والزمان) تحتل مكانة بارزة في الفكر الفلسفي لقرننا، بحيث سيكون من غير اللائق افتراض أن جوهر مثل هذا العمل سيكون عرضه للتحقير بسبب تقديرات سياسية موجودة لدينا بسبب الالتزام السياسي لمؤلفه"[(١)].

يعرض هابرماس في دراسته (العمل الفلسفي والالتزام السياسي) لـ: مكانة الفكر الهيدجري في الفلسفة المعاصرة، تأثير الوجود والزمان في مسار الفلسفة الألمانية، المنعطف الهيدجري والمصير الألماني، هيدجر بين الأنطولوجيا والأيديولوجيا، نهاية الحرب وبداية المحاسبة، مقاربة نقدية لأعمال هيدجر. حيث يقدم أمثلة على التأثير غير الأيديولوجي الذي مارسه النقد الهيدجري للعقل: مثل: فينومينولوجيا ميرلوبونتي في فترته الأخيرة. والتحليل الفوكووي لأشكال المعرفة بفرنسة، ونقد فكر التماثلات من طرف ريتشارد رورتي أو دراسة تجربة العالم المعيش لدى هربرت دريفوس. ويتحدث هوجو أوت H. ott عن تبرئة ساحة هيدجر في فرنسة من تهمة النازية، بل والحديث عنه كبطل للمقاومة[(٢)].

ويتفق موقف بيير بورديو من هيدجر مع موقف هابرماس، عبر تحليلات مختلفة، حيث يخبرنا أن الهدف من كتابه "الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر" ليس اتهاماً أو استنكاراً، فالتحليل العلمي يتجنب منطق المحاكمة القضائية والاستجوابات التي يتطلبها (ص٢٧) مؤكداً أن هناك عدداً قليلاً من الأنساق الفكرية التي تضرب بجذورها على نحو أكثر عمقاً في زمنها ومؤرخة به، منها الفلسفة الخالصة لهيدجر[(٣)]. إن تأثير

---

(١) المصدر نفسه، ص١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٩.

(٣) بيير بورديو: الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر: ترجمة سعيد العليمي. المركز الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٥، ص٢٩.

هيدجر - كما جاء في مقدمة الترجمة العربية لكتاب بورديو عنه - شديد الضخامة في العالم، ولا يمكن اختزال كتاباته الفلسفية في "برشامة" لأنها حافلة بالتناقضات، وجانبها النقدي للوضع الحداثي ومقدمات الميتافيزيقا الغربية حاملة بالاستبصارات الجزئية شديدة الثراء[(١)].

وقد لاحظ لوسيان جولدمان أن نقاط الانطلاق من الهيدجرية في نقد مأزق الأشكال المعرفي للفلسفة البورجوازية السائدة تتشابه مع نقاط الانطلاق من الماركسية في تفسير لوكاتش (التاريخ والوعي الطبقي)، الصادر في زمن قريب من كتاب هيدجر "الوجود والزمان"، كما تتشابه بعض المقولات مثل البراكسيس، والأساس الأنطولوجي لبعض جوانب نظرية المعرفة؛ على الرغم من الهوة الأيديولوجية بين المفكرين الكبيرين[(٢)]. ومع هذا فإننا نرى أن المسيري يركز على الهوة الأيديولوجية أكثر مما يناقش الأسس الفكرية.

والذي يهمنا الإشارة إليه في هذا السياق هو أثر هيدجر الكبير في جاك دريدا، فالأخير حين يتحدث عن نقد ميتافيزيقا الحضور، ونقد التمثيل والتراث الأونطو - ثيولوجي واختتام حقبة الميتافيزيقا، ينطلق من مصطلحات هيدجرية نابعة من المشكلة الأنطولوجية التي آثارها هيدجر وهدفها تجاوز الميتافيزيقا.. وحين تبنى دريدا هذا المنظور الهيدجري، وإن كان لم يعبأ بمسألة الكشف عن حقيقة الوجود، أنتج مجموعة من التوصيفات العامة التي ينتظم تحتها الفكر الغربي بمدارسه المتنوعة، مثل مركزية الصوت ومركزية اللوغوس والمركزية الأوربية[(٣)].

---

(١) مقدمة إبراهيم فتحي للترجمة العربية لكتاب بورديو: الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر، ص٢٥.

(٢) أنور مغيث، مقدمة ترجمة في علم الكتابة، ص٣٩.

(٣) المرجع نفسه، ص١٣.

ليفيناس من الفينومينولوجيا إلى مابعد الحداثة:

يتناول المسيري الفيلسوف الفرنسي إيمانويل ليفيناس في المجلد الخامس (اليهودية المفاهيم والفرق) في الفقرة الثامنة من الجزء الثالث (تجديد اليهودية وعلمنتها) وإن كان من الأولى به أن يدرجه في الفقرة التالية: (أعضاء الجماعات اليهودية وما بعد الحداثة) التي تدور معظمها حول دريدا ومصطلحات فلسفته، خاصة أن ليفيناس من المصادر الأساسية في فلسفة دريدا. فقد تابع أعمال هوسرل وكان من أوائل المفكرين، الذين عرفوا القراء الفرنسيين كل من هوسرل وهيدجر. يؤكد ليفيناس دائماً على الأهمية الكبرى لهوسرل والفينومينولوجيا في أعماله يخبرنا في مقدمة دراسته (الوعي غير القصدي) عما يدين به لهوسرل، مؤكداً أنه مما لاشك فيه أن هوسرل هو مصدر كتاباتي، فأنا مدين له بمفهوم القصدية الذي ينعش الوعي وخصوصاً بمفهوم آفاق المعنى التي تحتجب عندما ينغمس الفكر في المفكر فيه، الذي يحمل على الدوام، دلالة الوجود.. وقبل كل شيء فأنا مدين لهوسرل، وأيضاً لهيدجر بمبادئ هذه التحليلات، وبالأمثلة والنماذج التي علمتني كيف أجد هذه الآفاق وكيف أبحث عنها. وهو ما سبق نفسه أن أكد عليه في حواره مع ريتشارد كيرني، حين أكد أن الفينومينولوجيا كانت أهم أثر فلسفي مورس علي، فمن وجهة نظر المنهج والصرامة الفلسفية ما زلت أعتبر نفسي إلى حد الآن فينومينولوجياً[(١)] .

ينتمي ليفيناس فيما يرى المسيري إلى من يطلق عليهم "الفلاسفة غير الفلسفيين"؛ وهم من يرفضون الميتافيزيقا بمعناها التقليدي ويثيرون

---

(١) ليفيناس: الوعي غير القصدي، ترجمة أدريس كثير، وعز الدين الخطابي، مجلة أوراق فلسفية العدد ١٧، ص٩٩، وحواره مع كيرني، نفس المصدر، ص٨.

الأسئلة التي يتصورون أن الفلسفة الغربية التقليدية استبعدتها. فهو كما يخبرنا ينتمي إلى الفلسفات ما بعد النيتشوية التي تسعى إلى تجاوز التوجه، إما إلى الذات أو الموضوع. وإن كانت محاولته الفلسفية تحتفظ بقدر من التماسك والصلابة من خلال تأكيده على مفهوم الآخر. وهو فيلسوف يهودي بالمعنى الديني يصعب تفسيره إلا داخل إطار حلولي كموني. "فالميتافيزيقا عنده تنبع من تأمل وجه الآخر اللانهائي الذي يتحدى الكل، أي إن البشري يقوم مقام الإلهي في هذه المنظومة"[١]. ورغم تأكيد ليفيناس في فلسفته على الآخر، إلا أن الآخر عنده نوعان كما يذكر المسيري آخر يقبل وآخر يرفض، فقد يعفو اليهود عن بعض الألمان وهناك ألمان من الصعب العفو عنهم، مثل هيدجر بقبوله العمل رئيساً للجامعة في عهد النازي ولم يقر بذنبه.

وفي رد ليفنياس عما يدين به لهيدجر في حواره مع ريتشارد كيرني يقول: لقد كانت فلسفة هيدجر صدمة بالنسبة إلي كما كان الشأن بالنسبة إلى أغلب المعاصرين لي في أواخر العشرينات وبداية الثلاثينات، لأنها قلبت بشكل تام مجرى وخاصية الفلسفة الأوربية. واعتقد بأننا لا يمكننا اليوم ممارسة الفلسفة بجدية من دون أن نتقاطع مع الطريق الهيدجري بشكل أو بآخر"[٢].

يؤكد المسيري على يهودية ليفيناس الذي "عرف مهمته الفلسفية بأنها تعريف العصر الحديث بالتلمود، وأن هذا أيضاً جوهر الصهيونية، فهي الدولة التي تضطلع بهذه المهمة بشكل متعين[٣]. إن اليهودية أيديولوجياً تترادف مع الإنسانية، لا تعني إنسانية روحية عامة وإنما هي إنسانية محددة

(١) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد الخامس، ص٤١٢.
(٢) ليفيناس، حوار مع كيرني، المصدر السابق، ص٩.
(٣) المصدر السابق، ص٤١٣.

تأخذ شكل أمة. واليهودية ليست أيديولوجيا مثالية تعيش من دون خطر، وإنما هي مثالية تأخذ شكل دولة تجسد القيم الأخلاقية للأنبياء، فهي قدر ومسؤولية الشعب اليهودي المختار الذي يتبدى في الدولة الصهيونية؛ التي تستند إلى الرغبة في البقاء والبدء من جديد من بعد أن يسقط كل شيء[١].

علينا قبل أن نواصل تحليلنا أن نشير إلى أن ما كتبه المسيري عن هؤلاء يقدم لهم صورة تختلف كلية عن تلك التي تقدم لهم في أي موسوعة فلسفية، فهو بعد أن يعرض أمشاج من فلسفاتهم ومصادرها، يسعى إلى إرجاع أفكارهم إلى الحلولية الكمونية والعلمانية الشاملة، باعتبارها الإطار الوحيد لفهم هذه الفلسفات، ومع هذا نستطيع المقارنة بين ما كتبه المسيري عنهم مع ما كتب حولهم في الموسوعات والمعاجم الفلسفية[٢].

التلاعب بالدلالات دريدا والمسيري

حان الآن تناول موقف المسيري الأكثر إثارة وإرباكاً، وهو موقفه من جاك دريدا، الذي يعد منظومته الفلسفية (إن صحت تسميتها كذلك) قمة أو (هوة) السيولة الشاملة والمادية الجديدة واللاعقلانية المادية. وكما تقتضي أصول البحث والدرس، يشير إلى الأصول والمصادر التي نهل عنها، فقد خرج من تحت عباءة نيتشه (الذي مات بمرض سري) وتأثر بوجودية سارتر وهيدجر (وتفكيكته) وبالمفكر الديني اليهودي

(١) نفس المصدر، ص٤١٤.

(٢) راجع جورج طرابيشي [معد]: معجم الفلاسفة، دار الطليعة بيروت، ١٩٨٧ مواد: دريدا، ليفيناس، ليوتارد، هيدجر، هوسرل، وعبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة في جزأين المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، مواد: الظاهريات، هسرل، هيدجر.

الفرنسي إيمانويل ليفيناس، وتعرف إلى فوكو أهم استمرار لفلسفة القوة النيتشوية وأحد كبار فلاسفة التفكيك وما بعد الحداثة (وهو شاذ جنسياً، سادي مازوكي حاول الانتحار مرات عدة ومات بالإيدز ١٩٨١) والتوسير الذي كان له أكبر الأثر في دريدا (وقد قتل التوسير زوجته ١٩٨٠ بأن خنقها ووضع في مستشفى للأمراض العقلية للمجانين الخطرين). هكذا يبدأ المسيري في تناول دريدا؛ إنها الطريقة غير الذاتية، غير الموضوعية أو الطريقة المسيرية إذا جاز التعبير، وهي فقط مجرد بداية.

ينطلق دريدا كما كتب المسيري من الإيمان بعدم وجود أصل من أي نوع، ومن ثم يسقط كل شيء بشكل كامل في هوة الصيرورة (أبوريا) وتتم التسوية بين الأشياء كلها. وأسلوب دريدا أمر جديد كل الجدة في لحظات الخطاب الفلسفي الغربي، يتسم بكونه - في رأي المسيري طبعاً - طنيناً وجعجعة بلا طحن، لا يخرج عن كونه تعبيراً [طفولياً] غير أنيق عن العدمية. وهو يرى ثمة شيئاً طفولياً سخيفاً في كتابات وفكر دريدا [لخصه هو نفسه في واحدة من أسخف عباراته وأكثرها طفولية بقوله: "ما ليس بالتفكيكية؟ كل شيء بطبيعة الحال. ما التفكيكية؟ لا شيء بطبيعة الحال... ومعنى هذه العبارات الفارغة هو أن التفكيكية أمر فارغ، لا شيء]. تلك العبارات للمسيري كتبها في موسوعته المتميزة عن اليهود واليهودية ١٩٩٩ وأعاد فقرات عديدة منها في حواره مع التريكي عن "الحداثة وما بعد الحداثة" ٢٠٠٣ بعد حذف بعض العبارات التي وضعناها بين قوسين[١].

---

(١) فقد حذف من جملة تعبيراً طفولياً غير أنيق عن العدمية الواردة ص٤٣٧ في الموسوعة، كلمة طفولياً من العبارة نفسها ص٧٤ من فلسفة الحداثة ومابعد الحداثة، كذلك عبارة لخصه هو نفسه وبقيتها الوارد بدايتها الموسوعة ص٤٣٨ من ص٧٧-٧٨ من فلسفة الحداثة.

ونلاحظ أن لغة المسيري في كتابه (الحداثة وما بعد الحداثة) عن التفكيكية تختلف إلى حد كبير عن لغته عنها في الموسوعة، حيث قلت الجمل الانطباعية والآراء الذاتية والإحالات إلى أشخاص الفلاسفة، إلى حد ما، قارن خاصة الصفحتين ٨١، ٨٧ في الحداثة وإن كان يزيد من حدة طريقته السابقة صفحات ٧٧، ٩١. وفيما نرى أن تلك العبارات يفضل حذفها من المضبطة على رأي أهل القانون، حتى يتسنى لنا مناقشة التفكيكية التي شاعت في فكرنا العربي المعاصر[1] وصار لها حضور وأنصار والمسيري ليس بعيداً عن التفكيك وإن كان لا يكتفي به.

ويحدد لنا المسيري مشروع دريدا الفلسفي، بأنه محاولة هدم الأنطولوجيا الغربية اللاهوتية كاملةً والوصول إلى عالم من صيرورة كاملة عديمة الأساس لا يوجد فيه لوجوس ولا مدلول متجاوز، فهو عالم بلا أصل رباني (٤٣٦). يتحدث دريدا عن عالم بلا مركز، عالم من الصيرورة وعدم التواصل وهو ما نجده كما يرى المسيري في عالم القبالاه اللوريانية، وكثير من الحركات المشيحانية الشيوعية الحلولية فهي الأخرى تدور جميعاً في إطار عالم سائل تماماً لا مركز له.

يحلل دريدا بعض النصوص الفلسفية المعاصرة ويقوم بتفكيكها، وهو بهذا العمل يحاول تفكيك الحضارة الغربية نفسها (٤٣٧) كان اهتمامه الأكبر هو نفي الميتافيزيقا باعتبارها شكلاً من أشكال الثبات، لأن مثل هذا الثبات (من ثم) يشير إلى مفهوم الطبيعة البشرية، وهذا بدوره يشير إلى أصل الإنسان غير المادي (الإلهي) الأمر الذي يؤدي إلى التجاوز وظهور المعنى (تيلوس) وأخيراً المطلق (لوجوس). وكان دريدا يرى أن الحل الوحيد لهذا الوضع هو أن يسقط كل شيء في قبضة الصيرورة

---

(١) راجع دراستنا دريدا والفكر العربي المعاصر، مجلة أوراق فلسفية، العدد ١٢، ٢٠٠٥، ص٢٦١-٣١٧.

بحيث لا يبقي أي أثر لأي ثبات أو تجاوز، ويهتز كل شيء، ومن ضمن ذلك الإحساس بالعدم نفسه (ص٤٣٥).

وأسلوب دريدا غامض، لا لأن رؤيته الفلسفية مركبة، فهي أبعد ما تكون عن التركيب، ولكنه انطلاقاً من فلسفته التفكيكية التقويضية الانزلاقية يبذل أقصى جهده ليحطم حدود الكلمات والجمل والمعاني ليفرض عليها معاني جديدة، ويحبذ الانزلاق بين الدوال، ويجيد اللعب بها مما يجعل قارئه كمن يسير على سطح أملس فيركز على الاحتفاظ بتوازنه حتى لا يسقط، بدلاً من أن يلاحظ عمق التناقضات وسطحية الأفكار في كتاباته وطبيعة الألعاب اللغوية التي تخبئ هذا كله.

والمشروع مابعد الحداثي هو محاولة للقضاء على خرافة الميتافيزيقا وعلى أوهام الفلسفة الإنسانية الهيومانية بشكل كامل عن طريق القضاء على خرافة الحقيقة الكلية، مشروع دريدا الفلسفي هو محاولة لهدم الأنطولوجيا الغربية كاملةً.

وبالرغم من نقد المسيري ولومه لدريدا لاقتصار تفكيكيته على الإغراق في تحليل النص، وأن لا شيء خارج النص، فإن هذا الاحتفاء بالنص والاجتهاد في اكتشاف طريقة مبتكرة لقراءته على نحو ما يظهر في كتاب (علم الكتابة) هو في تقديري - كما يشير مترجم العمل للعربية - محاولة من جانب دريدا للحفاظ على الفلسفة وإنعاشها بعد ضربات قاسية وجهتها إليها منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر نزعات ثلاث:

١ - النزعة الماركسية التي تنظر إليها بوصفها حجاباً تأملياً يفرض نفسه على الواقع العيني للبشر. ومن هنا فهي مظهر من مظاهر الاغتراب الإنساني.

٢ - النزعة الوضعية التي تجعل الفلسفة نمطاً من المعرفة ينتمي إلى مرحلة عفا عليها الزمان، وتبشر بعصر جديد يتولى العلم فيه

حل المشكلات التي طرحتها الفلسفة إن لم يطح بها كلية بوصفها مشكلات زائفة.

٣ - نزعة التحليل النفسي التي تجعل الوعي فارس الفلسفة العجوز مجرد حكم متردد بين الضمير الجمعي واللاوعي الفردي، محدود التأثير في توجيه آراء البشر وسلوكهم.

ويأتي عمل دريدا في هذا الإطار كما كتب أنور مغيث موسوماً بمفارقة كبرى: إذ يمثل استمراراً لهذا النقد من جهة ودفاعاً عن الفلسفة من جهة أخرى برفض الهيمنة الهيجلية والبنيوية وبلورة النقد انطلاقاً من الميتافيزيقا وضدها في آن واللجوء إلى مفهوم الاختلاف[١].

ويفيض المسيري في الكتابة حول تفكيكية دريدا رابطاً إياها وفلسفة ما بعد الحداثة. كما يظهر في حواره مع التريكي حيث يتناول تحت عنوان مصطلحات ما بعد الحداثة وثنائية الصلابة والسيولة مصطلحات دريدا، التي هي قسمان: مصطلحات الثبات، ومصطلحات السيولة، الأولى مثل: الحضور، التمركز حول اللوجوس، التمركز حول المنطوق، والثانية، الاختلاف المرجأ.

تترادف التفكيكية وتتلازم مع ما بعد الحداثة عند المسيري فالرؤية الفلسفية هي "ما بعد الحداثة" أما "التفكيكية" فهي منهج في قراءة النصوص وإظهار التناقض الأساسي الكامن فيها كما لاحظ أحد النقاد"[٢]

(١) أنور مغيث، المرجع السابق، ص٣٧.

(٢) محمد أحمد البنكي: دريدا عربياً، ويقدم البنكي تحفظاً على هذا التصور الذي يجعل التفكيك ومابعد الحداثة وجهين لعملة واحدة، لافتاً الانتباه إلى ملاحظة مارجريت روز حول الاحتراس الذي يظهره دريدا من استخدام مصطلح ما بعد الحداثة وإلى تساؤل كريستوفر موريس، لماذا يرفض دريدا وصف فلسفته التفكيكية بأنها حداثية أو ما بعد حداثية، ص٢٨٧.

يقول المسيري: يكاد مصطلح "ما بعد الحداثة يترادف ومصطلح التفكيكية، وللتمييز بينهما يمكن القول: إن الأولى هي الرؤية الفلسفية العامة بينما الثانية فهي بالمعنى العام أحد ملامح وأهداف هذه الفلسفة[١]، وكلمة "تفكيك" هي في تصورنا مرادفة لمصطلح "ما بعد الحداثة" أو على الأقل تنويعاً عليها على الرغم - هكذا يكتب المسيري - من أن دريدا أنكر ذلك في حواره مع المثقفين في القاهرة. ويعطي لما بعد الحداثة السمات نفسها التي أعطاها للتفكيكية، فهو فكر تقويضي معاد للعقلانية والكليات سواء أكانت دينية أم مادية، فهو فكر يحاول أن يهرب تماماً من الميتافيزيقا ومن الحقيقة ومن المركزية والثبات، ويحاول أن يظل غارقاً في الصيرورة، فهو تعبير متبلور عن المادية الجديدة السائلة، شأنه في هذا شأن التفكيكية[٢].

ألاحظ ويلاحظ القارئ معي تميز المسيري من بين أصحاب الخطاب الإسلامي الجديد، وأنه ناقد جيد لما بعد الحداثة على العكس من دعاة الخطاب الإسلامي الذين شغلوا طيلة عقود طويلة بنقد الفلسفة الماركسية؛ فالمسيري كما نلاحظ لا يوجه نقداً للماركسية أو على الأقل نرى بعض التقدير لبعض اتجاهاتها الجديدة، في الوقت الذي يوظف حصيلته الفكرية والنقدية في محاورة دريدا، وإن دققنا النظر سنجد أن هذا النقد للتفكيك يحتوي في داخله على قدرة تفكيكية يمارس من خلالها المسيري تناوله للتفكيكية وما بعد الحداثة.

يربط المسيري بين ما بعد الحداثة والإمبريالية وما يطلق عليه العلمانية الشاملة فهي عنده ليست مجرد دعوة فلسفية عدمية، وإنما هي رؤية متكاملة للإنسان والكون تبنتها حضارة إمبريالية، انتقلت من مرحلة

(١) المسيري والتريكي: الحداثة ومابعد الحداثة، ص٨١-١١٣.

(٢) المرجع السابق، ص١١٢، ١١٥.

الصلابة إلى مرحلة السيولة، ومع هذا تحاول باستمرار الهيمنة على العالم من خلال إغواء الآخر وتفكيكه[١]. يقول: أنا أذهب إلى أن التفكيكية وما بعد الحداثة هما في واقع الأمر إيديولوجية النظام العالمي (الاستعماري) الجديد[٢]، وهو في هذا يعتمد على الناقد الأمريكي الماركسي فردريك جيمسون، الذي يرى أن روح ما بعد الحداثة تعبر عن روح رأسمالية عصر الشركات متعددة القوميات، وهو يقبل تحليل جيمسون بعد أن يستبدل رأسمالية بمصطلح العلمانية الشاملة[٣].

وبالرغم من أنه يرى أن دريدا يصنف نفسه أحياناً كيهودي، بل يوقع بعض مقالات بكلمة (رب ريدا Reb أي "الحاخام رضا" أو "رب دريساً" أي الحاخام دريساً، ويرى أن وظيفته كيهودي في الحضارة الغربية المسيحية أن يفكك الأنوطوثيولوجي. إلا أنه (المسيري) يستدرك على ذلك مضيفاً وغني عن القول أن دريدا لا يقدم فلسفة يهودية، ولا يمكن فهم فلسفته إلا في سياق تاريخ الفلسفة الغربية. وبالرغم من عدم وجود أفكار تفكيكية وما بعد حداثية في مدارس التفسير اليهودية (التي أطلع عليها دريدا وتأثر بها فهو تلميذ ليفيناس)، إلا أنه يظل مفكراً غربياً بالدرجة الأولى، ولا تشكل يهوديته سوى عنصر مساعد في تصعيد تفكيكيته.

ثم يلاحظ مرة ثانية أن ثمة مواطن كثيرة من التشابه بين بعض مفاهيم التفكيك والمفاهيم القبالية، مثل مفهوم الاختلاف المرجأ، ومفهوم تناثر المعنى (التشتت)، ومفهوم التناقض التفكيكي لها ما يشبهها في التراث

---

(١) المرجع نفسه، ص١٧٦-١٧٧.

(٢) نفسه، ص١٣١-١٧٢.

(٣) كافين رايلي: مفكر عربي في سياق عالمي، في عالم عبد الوهاب المسيري تحرير أحمد عبد الحليم عطية، دار الشروق، ص٥٠.

الديني اليهودي، فالتفسيرات الحاخامية متضاربة متشابكة، فكل تفسير يشير إلى التفسير الذي يسبقه والذي يليه إلى ما لا نهاية له.

هناك مجموعة من السمات التي تظهر لنا في قراءة المسيري لدريدا ليس فقط الكتابة الذاتية المتمثلة فيما يلقي به في آذاننا (على جانب) هامساً عن من يتناوله من الفلاسفة، بل محاولة حوللت وكمنت فلسفته في قالب الحلولية الكمونية ثم العودة بها ليهوديته وإن كان ذلك على حذر يقول: وليس ثمة شك في وجود علاقة ما بين اليهودية في طرحها لجملة من الأفكار المتناقضة المتقابلة، مثل المطلق والنسبي، والثابت والمتغير، وبين فلسفة دريدا بصفة عامة وأطروحات التفكيك بصفة خاصة.

وإن كان هناك من يرون في المقابل أن أصول فلسفة دريدا نجدها لدى نيتشه، الذي مثلت جنيالوجيته أساس كثير من الفلسفات المعاصرة وأن التفكيك هو امتداد للنقد النيتشوي أن مفهوم التفكيك كما كتب فتحي التريكي، قد نجد له ما يشبهه في أفكار عديدة وفي أديان عديدة لا في اليهودية فقط. إلا أننا إذا أردنا أن نجد له جذراً صلباً فعلينا بالعودة إلى النقدية المطرقية النيتشوية، وإلى جينالوجيا الأعماق في فلسفة اللاوعي الفرويدية. يقول فإن كانت يهودية دريدا قد أثرت في فلسفته، فذلك بدهي، ومن حقه الكامل الانتماء إلى حضارته والدفاع عنها، كما هو من حقي أنا أن أنتمي إلى حضارتي الإسلامية وأدافع عنها[١].

يتعاطف التريكي إذن مع دريدا ويضيف موضحاً لنا ناحية هامة لدى دريدا تتعلق بموقفه من إسرائيل حيث ينفي عنه أن يكون صهيونياً، بل على العكس يعتبر دريدا أن قيام إسرائيل هي عنف في حد ذاته؛ لأن استيطانها

---

(١) فتحي التريكي: تعقيب على المسيري في كتابهما المشترك، الحداثة وما بعد الحداثة، ص٣٠٠.

في فلسطين قد أحدث عنفاً شديداً في المنطقة، ويستشهد التريكي بقول دريدا في كتابه (كيف سيكون غداً): إنه بالرغم من هذا العنف الأصلي لتكوين دولة إسرائيل، لابد من قيام دولة فلسطينية لها الحقوق كلها من دون استثناء بالمعنى القوي لكلمة دولة أو التعايش في دولة ذات سيادتين من دون تمييز، يحيا فيها الشعب الفلسطيني حراً من أي ضغط وعنصرية غير مقبولة.. لقد كنت دائماً أحكم حكماً شديداً ضد الحكومات الإسرائيلية في تعاملها مع الفلسطينيين[١].

ومقابل تفسير المسيري لاتجاه دريدا للتفكيك أنه لا يرجع إلى يهوديته، وإنما بسبب هامشيته (التي لعبت يهوديته دوراً في تعميقها)؛ حيث يعدُّ دريدا شخصاً لا جذور له، فقد كان عضواً في جماعة وظيفية استيطانية هي جماعة المستوطنين الفرنسيين في الجزائر. فإننا نجد أزواج عمر الباحث الجزائري المقيم في لندن يقدم لنا مقاربة أولية لمساهمة في علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل فكر ما بعد الحداثة في فرنسة ملخصها، إن ما يدعى بفكر "ما بعد الحداثة" الفرنسي ليس نتاجاً للتحولات والمرجعيات الفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية الفرنسية - الغربية فقط، إنما هو أيضاً نتاج لعلاقات الصدام خلال فترة الاستعمار بين المستعمر والمستعمر، ولعلاقات الهيمنة والقوة المميزة لفترة ما بعد الاستعمار. يقول: "يكتشف الدارس عند تأمله وفحصه لمؤلفات مفكري ما بعد الحداثة في فرنسة، أنهم لم يتأثروا فقط بمرجعياتهم الأوربية - الفرنسية، وإنما تأثروا بالثقافات والمجتمعات غير الأوربية وساهمت هذه التجارب في إغناء فكرهم وفي تزويد الفكر الغربي ككل بمعالم وسمات إضافية ذات أهمية"[٢].

---

(١) المصدر السابق، ص٢٠٠١.

(٢) أزواج عمر: مقاربة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل فكر مابعد الحداثة في فرنسة، قضايا فكرية، العدد ١٩/ ٢٠ أكتوبر ١٩٩٩، ص٤٧٠.

يوضح لنا عمر أن مفهوم الاختلاف ومفهوم الغيرية عند دريدا ليس نتاجاً لتجربته المعرفية الأكاديمية، وإنما نتاج أيضاً لسنوات التكوين الأولى في الجزائر كما يتضح في دراسته "العنف والميتافيزيقا" حيث يظهر رفضه للاحتواء الثقافي متجذراً في تجربته الجزائرية إبان الاستعمار. أن جاك دريدا يتأمل فكرياً وعلى نحو تاريخي عاكساً - من خلال استدعاء الذاكرة الشخصية والتجربة الذاتية المتصلة بالزمن والمكان - مآس كبيرة في التاريخ الكولونيالي. إن هذه الترجيديا تعلن عن فشل الحداثة الغربية في إقامة علاقة مثقفة وديمقراطية مع الآخر المستعمر. إن علاقة فلاسفة ما بعد الحداثة الفرنسيين بالجزائر من موقع مناهضة الاستعمار زج بالفلسفة الفرنسية كلها في الأزمة ودفع بها إلى إعادة النظر في إشكاليتها وفي مفاهيمها وتصوراتها.

معنى هذا أن دريدا ينقل تجربته الجزائرية إلى الفلسفة ومفهومه في الاختلاف ينبع أساساً من تجربته الإثنية في ظل المجتمع الجزائري المستعمر، فلسفة دريدا في عمقها هي نقد لميتافيزيقا الغرب. ومما لاشك فيه أن هذه الميتافيزيقيا أخذت بعدها الأقصى في اللحظة الاستعمارية؛ لأن الاستعمار ذاته هو نفي للحوار، ونفي الحوار هو ميتافيزيقا بامتياز(١).

يقترب وفي هذا الاتجاه نفسه محمد البنكي إلى عمق أطروحات المسيري التي تلتقي فيها لحظتان معاً، اللحظة الستينية المتميزة بالانبهار والافتتان الشديدين بالحضارة الغربية وقيمها الديمقراطية على المستوى الشخصي، وهي لحظة تأسيسية إلى درجة ما، واللحظة الأخرى التي تمثلها تحولات الكاتب المتبنية لرؤية حضارية عربية إسلامية. وهي لحظة

---

(١) المصدر السابق، ص٤٧٦.

ستتمدد وتستطيل وتتعمق حتى تستوعب اللحظة السابقة في طياتها، ولكن دون أن تستطيع استئصال شأفتها أو بتر جذورها تماماً. إن الأطر الاجتماعية والحضارية للمعرفة التي ستتشكل وفقها رؤية المسيري / ستسمح له بالإبقاء على مزيج متخالط من اللحظتين طوال الوقت، وحتى في أشد اللحظات احتداماً وهجائية تجاه الآخر الغربي. ومن هنا يرى البنكي محقاً أن الإيمان بالغيب وتوقير الميتافيزيقيا والدفاع عن إمكان المجاوزة الماورائية، وهي من قبيل الثوابت المحسومة في فكر عبد الوهاب المسيري. غير أن تبني النزعة الإنسانية التي أفرزتها أفكار العقلانية والعلم والمظلة الليبرالية تبقي لقيم التنوير والديمقراطية والعلمنة النسبية مواقعها الحيوية في منظومة أفكار الكاتب بالرغم من كل شيء[١].

وبعد.... ماذا لو قلنا: إن المسيري يتعامل مع نصوص دريدا بالطريقة نفسها التي يصف بها تعامل دريدا مع النصوص التي يقوم بتفكيكها. لا ينكر المسيري أنه يقوم بالتفكيك؛ حيث يمارس مع النصوص الدريدية المنهج نفسه الذي يمارسه دريدا، مع اختلاف بسيط، هو أن دريدا يدعي عدم معرفته ما سيؤول إليه التفكيك، والمسيري حريص على أن يؤكد غايته من التفكيك، أي إنه يدرك قبل ممارسته للتفكيك ما سيؤول إليه. المصطلح عند المسيري محدد الدلالة، وبينما يسعى دريدا لمعرفة الدلالات المتعددة التي تسكن كل مصطلح، ذلك أن دريدا متابعاً نيتشه يمارس عبر تفكيكه، التحليل الجينالوجي النيتشوي الذي يرفضه المسيري فهو من البداية يقدم لنا موقفاً من نيتشه وهيدجر ومصادر دريدا جميعاً عبر رؤية غير ذاتية، غير موضوعية ترى في أفكار دريدا صدى ليهوديته، وهو

---

(١) محمد أحمد البنكي: دريدا عربياً، ص ٢٩٢-٢٩٣.

غارق في الصيرورة تحكمه الحلولية، سيولة هادرة تكتسح كل صلابة، لذا يلوذ المسيري بالثبات والصلابة في مواجهته ويجد تلك الصلابة في الخطاب الإسلامي الذي يتفق في توجهاته العامة معَ القيم الإنسانية نفسها للحداثة الأوربية التي شغلت المسيري في بداياته وفي قناعاته الأولى، وهو يجد في الخطاب الإسلامي الجديد ما يمكنه من تقديم خطاب مضاد لما بعد الحداثة.

المقاربة المجازية للحداثة
في كتابات عبد الوهاب المسيري
و زيجمونت باومان

حجاج علي*

ينادي كثير من فلاسفة الغرب (أبرزهم يورجن هابرماس) بضرورة الحذر من محو ما أنتجه عصر التنوير من الذاكرة التاريخية. ويأتي ذلك من إيمانهم الكامل بأن مشروع الحداثة لم ينته بعد، وأن عصور الاستعمار والإمبريالية علاوة على الحروب الغربية الطاحنة التي لازمت تطور الحداثة الغربية ما هي إلا مجرد انحرافات يمكن تجاوزها، ولاسيما إذا ما وضعنا في الاعتبار ما أنجزته الحداثة الغربية في عالم الحرية (حرية الاعتقاد، حزية التعبير، حرية الاجتماع والتنقل...إلخ) وفي العلوم الطبيعية وعلوم الفضاء. وفي المقابل، نجد أصواتاً كثيرة، في العالمين الغربي والعربي، تنادي بضرورة توجيه سهام النقد للحداثة الغربية، لأنها حداثة مادية منفصلة عن القيمة الإنسانية، كما أنها لا تحترم قدسية الإله أو خصوصية الإنسان. ويتناول هذا البحث المنهج الذي استخدمه كلٌّ من المفكر العربي المعاصر عبد الوهاب المسيري وعالم

❖ باحث، طالب دكتواره بكلية الآداب، جامعة القاهرة، قسم اللغة الإنجليزية.

الاجتماع البريطاني زيجمونت باومان (يهودي من أصل بولندي) في معالجة الحداثة الغربية علاوة على النتائج التي توصلا إليها ومدى أهمية أو خطورة هذه النتائج.

اهتم المسيري وباومان منذ أوائل السبعينيات بدراسة الحداثة الغربية، كما ركز كلاهما على أثر العقلانية الأداتية في ظهور الإبادة الجماعية كإمكانية لوضع حد نهائي للاختلاف والخوف من الآخر. وتظهر الحداثة في مؤلفات المسيري وباومان بوصفها السبيل الأمثل لبناء الفردوس الأرضي الذي يتمثل في الوصول إلى أقصى درجات التقدم المادي العلماني المنفصل عن القيمة الإنسانية والمرجعية الأخلاقية. ويرى باومان والمسيري أن مشروع الحداثة الغربية يضرب بجذوره في القرن السابع عشر، وفيما تحقق من إنجازات ثقافية واقتصادية واجتماعية في القرن التاسع عشر في الطرف الشمالي الغربي من أوربة. فالحداثة الغربية، من منظور باومان والمسيري، بدأت مشروعاً ثقافياً في عصر الاستنارة، ذلك المشروع الذي كان يهدف إلى إلغاء الإله أو تهميشه، والتمركز حول الإنسان باعتباره سيد الكون القادر على تأسيس جنة الخلد على الأرض، دون الاستعانة بأي قوى غيبية مفارقة، وأصبح العقل والعلم والتكنولوجية أهم الآليات الحاكمة في إحداث عمليات التحديث والتطور الصناعي في ظل النظام الرأسمالي والنظام الشيوعي فيما بعد. ولقد أدى نجاح هذا المشروع إلى الإيمان بأنه النموذج الأمثل والمرجعية النهائية التي تفسر غائية التاريخ العالمي وتمنح أوربة الحق المطلق في الريادة والسيادة الأبدية على شعوب الأرض والأعراق الأخرى. ولنبدأ بمعالجة المسيري للحداثة الغربية مع التركيز على منهجه ونتائج استخدامه.

غالباً ما يبدأ المسيري حديثه عن الحداثة الغربية بالتأكيد على ما يعتبره "النموذج المهيمن" في الحضارة الغربية، وهذا النموذج لا يحتفي بأي

نوع من التجاوز سواء للإله الخالق أو الإنسان المخلوق، وإنما هو نموذج مادي كموني يؤمن بأن الواقع المادي مرجعية ذاته، وأنه مكتف بذاته بحيث لا يحتاج إلى عوامل خارجية لتفسيره. وليس بمستغرب أن يندهش القارئ من استبعاد المسيري للنماذج المعرفية الأخرى التي تتجاوز الفلسفة المادية، لكن المسيري، بذكائه الشديد، ما يلبث أن يوضح للقارئ أن هذه النماذج الأخرى موجودة بالفعل، لكنها لا تحظى بنفس الوزن أو الثقل الذي يتمتع به النموذج المادي. فرغم تصدي المثقفين الغربيين في الماضي والحاضر لسطوة النموذج المادي، فإنه مازال يتمتع بمركزية كبرى في معظم جوانب الحياة العامة والخاصة. ولكن ماذا يعني المسيري بكلمة "النموذج"؟ وكيف توصل إلى هذا "النموذج المهيمين الكامن" في المنظومة الحضارية الغربية؟ وما هي أهمية أو خطورة فكرة "النموذج؟

يعرف المسيري النموذج بأنه "بنية تصورية يجردها العقل البشري من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث، فيستبعد بعضها لعدم دلالتها (من وجهة نظر صاحب النموذج) ويستبقي بعضها الآخر، ثم يرتبها بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع". بيد أن المسيري لا يستقر على هذا التعريف، ويحاول أن يوضح ما يقصده بكلمة النموذج باستخدام مفردات تنتمي تقريباً إلى الحقل الدلالي نفسه، ويظهر ذلك في الإشارة إلى معنى كلمة "نموذج" باستخدام بعض المفاهيم السائدة في علمي النفس والاجتماع الغربيين، مثل "خريطة معرفية" و"خريطة إدراكية" و"صورة إدراكية". وبعد ذلك يعود المسيري مرة أخرى ويطرح تعريفاً جديداً لكلمة النموذج باستخدام مفاهيم غربية أيضاً فيقول: "وكلمة نموذج كما استخدمها هي قريبة في معناها من كلمة theme الإنجليزية، وهي تعني الفكرة المجردة والمحورية في عمل أدبي ما، والتي تتجاوز العمل، ولكنها مع هذا كامنة فيه وفي كل أجزائه،

تمنحه وحدته الأساسية وتربط بين عناصره المختلفة. كما أن الكلمة قريبة في معناها من مصطلح "النمط المثالي" ideal type الذي استخدمه فيبر أداة تحليلية. والنمط المثالي هو أداة تحليلية تهدف إلى عزل بعض جوانب الواقع وإبرازها حتى يتسنى إدراكها بوضوح، ومعرفة أثرها في الواقع"[١]؛ أي إنه يتم الوصول إلى النموذج الكامن في الحضارة الغربية من خلال التعامل معها باعتبارها نصاً أدبياً له بداية ونهاية، أو فيلماً سينمائياً له أيضا بداية ونهاية، أو مسرحية بدأت فصولها وانتهت بالفعل، ومن ثم نستطيع التعرف على الفكرة المحورية التي تم معالجتها. ومجموعة التعريفات التي يسوقها المسيري قريبة جداً من السمات الأساسية للنموذج بالمعنى السوسيولوجي الذي تناوله جراهام كينولوتش منذ ثلاثين سنة في كتابه "النظرية السوسيولوجية: تطورها ونماذجها الرئيسة" (١٩٧٧). ومن أبرز خصائص صياغة النموذج أداةً تحليلية، من منظور كينولوتش، ما يلي:

١ - لا يعتد النموذج بأعلام المدارس الفكرية كل على حده، وإنما يتم التعامل مع أطروحاتهم في إطار النموذج.

٢ - على الباحث أن يدرك أن النموذج يعتمد على التجريد المستمر من أجل الوصول إلى الأدوات الأساسية للتفسير explanation والعمل على تطويرها.

٣ - التأكيد على أوجه التشابه بين أصحاب النظريات والمدارس بغض النظر عن الاختلاف في التفاصيل والمقدمات.

٤ - إهمال التفاصيل المعلوماتية والتأكيد على عنصر رئيس واحد يطلق عليه الأساس النماذجي .paradigmatic foundation

(١) عبد الوهاب المسيري، "حول المنهج" في دفاع عن الإنسان، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٣، ص ٢٨٩-٣٠٠

٥ - على الباحث ألا يبالغ في الاهتمام بأصحاب النظريات على حساب دراسة النماذج السائدة والمهيمنة.

٦ - يعتمد النموذج على التحليل البنيوي، ولا سيما عمليات التصنيف والربط بين الجزء والكل.

٧ - يلعب النموذج دوراً هاماً في التعريف بالعالم الطبيعي والواقع الاجتماعي، مما يؤثر بدوره على سلوك الإنسان ورؤيته للكون والمجتمع[١].

وهذه هي بعض السمات المرتبطة بالنموذج كما يراه المسيري أيضاً، وبتطبيق هذه المبادئ، يستطيع الباحث أن يتحدث عن النموذج الميتافيزيقي الباطني أوالنموذج اللاهوتي، أوالنموذج الفلسفي، أوالنموذج الوضعي في عصر الاستنارة. وعند الحديث عن النموذج الكامن في عصر الاستنارة، على سبيل المثال، فإنه ليس على الباحث أن يهتم بالتفاصيل والاختلافات بين توماس هوبز وميكافيلي وجون لوك وفولتير وروسو وديفيد هيوم وهولباخ وغيرهم، ويقوم الباحث بوضعهم في سلة واحدة، لأنهم كانوا يطمحون جميعاً إلى الهدف نفسه، وهو استخدام الفلسفة والمعرفة في التطوير العلماني للنظم السياسية والاجتماعية. لقد كان يطمح نموذج فلسفة الاستنارة إلى تجاوز "لاعقلانية" النموذج الميتافيزيقي والنموذج اللاهوتي. وقد لعبت فلسفة الاستنارة دوراً كبيراً في التأصيل النظري للمجتمع العلماني وفي تحوله من التمركز حول الكنيسة إلى التمركز حول الفرد والعقلانية. فإذا افترضا أن المجتمع لا يؤمن بالله، أو على الأقل يقوم بتهميشه، فإنه أصبح يؤمن بالإنسان وقدرته على تطويع الطبيعة من أجل تحقيق السعادة والحرية والتطور المادي والاجتماعي والأخلاقي.[٢]

---

(١) Graham Kinoloch. (1977). Sociological Theory: Its Development and Major Paradigms.

(٢) Ibid

لكن المسيري لا يقبل هذه النتائج، ولا يسلم بهذه المقولات والمبادئ بصورة مطلقة، ومن ثم يعكف على تفكيكها منذ أن لاحظ أن الحداثة الغربية قد بدأت بإعلان مركزية الإنسان وقدرته على السيطرة على الطبيعة من حوله، ومن ثم قدرته على تشييد الفردوس الأرضي دون انتظار الفردوس الإلهي في الآخرة، وأنها انتهت بإعلان موت الإنسان لصالح أشياء أخرى غير إنسانية من مثل الآلة والدولة والسوق والقوة أو أشياء أحادية البعد من مثل الجسد والجنس واللذة(١). وهذا ما دفعه إلى تطوير نموذج تفسيري يساعده على تتبع تطور النموذج المادي في المنظومة الغربية.

والنموذج التفسيري الذي يطرحه المسيري يتجاوز خصائص النموذج التي تحدث عنها كينلوتش، ويعرفه المسيري بأنه "أداة تحليلية" تربط بين "الذاتي والموضوعي"، ومن ثم فإن التوصل إليها يجمع بين "الملاحظة الإمبريقية واللحظة الحدسية، وبين التراكم المعرفي والقفزة المعرفية، وبين الملاحظة الصارمة والتخيل الرحب، وبين الحياد والتعاطف، وبين الانفصال والاتصال". وبمعنى آخر، ليست صياغة النموذج مجرد "عملية توثيق أفقية مملة"(٢) لأنها بحاجة إلى الذات الإنسانية ودورها الفعال. وبذلك ينطلق المسيري من المسلمات الأنطولوجية والإبستمولوجية للتصور الإسلامي من خلال التأكيد على استحالة الفصل بين الجوانب الإدراكية المعرفية للإنسان الباحث عن المعرفة وبقية جوانب وجود الإنسان من النواحي التراثية (التي لابد أن تنطوي على شكل من أشكال التحيز) والذاتية والشعورية والخيالية. وهنا تظهر أيضاً أوجه التلاقي بين

(١) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٣، ص ١٥

(٢) عبد الوهاب المسيري، "حول المنهج" في دفاع عن الإنسان، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٣

فكرة النموذج ومفهوم النظرية، رغم أن النموذج أعم وأشمل، حيث نجد النظرية تتطلب "قفزة في الخيال" وبعض التخمينات الجريئة التي تزيد من قدرة الإنسان على فهم العالم[(١)].

لكن المسيري يتجاوز هذه التعريفات ويوضح أنه، مثل أيِّ باحث، لا يأتي إلى النصوص أو الظواهر "بعقل يشبه الصفحة البيضاء، وإنما بعقل مثقل بالإشكاليات والأنماط والتساؤلات، عقل له مسلماته الكلية والنهائية". ولذا فإن المسيري لا يفصل بين الأنطولوجي والمعرفي ويدرك أن النموذج العلماني الغربي يعتمد على ما يسميه أحمد دافوتوغلو "نظرية أنطولوجية محددة معرفياً" epistemologically defined ontology بينما يعتمد التصور الإسلامي على "نظرية معرفية محددة أنطولوجياً" ontologically determined epistemology، فالتصور المعرفي الإسلامي يعتمد على الترتيب الهرمي الأنطولوجي (الله-الإنسان-الطبيعة)، أي إن الله متجاوز ومفارق لعالم الطبيعة، ولا يتوحد مع مخلوقاته (مبدأ التنزيه والتوحيد)، ورغم أن الإنسان أحد هذه المخلوقات، فإنه قادر على تجاوز الطبيعة المادية، لأن الله نفخ فيه من روحه وجعله خليفة في الأرض[(٢)]. ولذا فإن النموذج الإسلامي لا يستبعد الوحي من المنظومة المعرفية كما يفعل النموذج الغربي عندما يجعل العقل والتجربة هما المصدرين الأساسيين لنظرية المعرفة، أي إن الخريطة المعرفية الإسلامية تجمع بين الأسس المعرفية الثلاثة كافة: العقل، التجربة، الوحي. ويؤكد المسيري أن صياغة النموذج تتم من خلال علميات كبيرة من التجريد والتفكيك والتركيب يمكن أن نرتفع بها إلى المستوى المعرفي وإلى رؤية الكون، ولاسيما العلاقة بين الإله والإنسان والطبيعة.

---

(١) انظر، إبراهيم عبد الرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

(٢) See, Ahmet Davutoglu. (1994). Alternative Paradigms

وهنا يحاول المسيري أن يتبرأ من البنيويين حتى لا يتهمه أحد بالاحتفاء بالأنظمة المغلقة التي تلغي فاعلية الذات، الإلهية أو الإنسانية، أو تنكر التاريخ والزمان، ومن ثم يؤكد أن رؤيته للنموذج "أكثر تركيبية وإنسانية" لأنها تتجاوز الفلسفة البنيوية التي ترصد الواقع من خلال معادلات رياضية جبرية ولغوية عامة حتى "تصل إلى بنى ثابتة مطلقة لا علاقة لها بتركيبية الإنسان التي لا يمكن ردها إلى أي قانون عام خارجها". وبالفعل لم يلجأ المسيري إلى النماذج الرياضية التجريدية حتى لا يوصف النموذج الذي توصل إليه بأنه "آلة لوقف الزمن" (كلود ليفي شتراوس) أو بأنه "فلسفة موت الإنسان" (روجيه جارودي)، أو بأنه "عبادة بلا إله" (بول ريكور). وهنا يطرح المسيري مفهوماً جديداً أطلق عليه "المتتالية النماذجية"، والتي يعرفها بأنها "رؤية تصورية نماذجية جردها عقل الإنسان من ملاحظته للظواهر في نموها وتطورها عبر حلقات مختلفة تحققت عبر الزمان". ومن ثم فإن هذا المفهوم يتجاوز مفهوم "البنية" لأنه يجمع بين "اللازمنية النسبية للنموذج" و"اللحظة التاريخية" التي يوجد فيها[1].

ونحن نذهب إلى أن المنهج الذي استخدمه المسيري في تفسير الحداثة الغربية لم يفك شفرة الخطاب الغربي مباشرة، بل اعتمد على وضع شفرات جديدة تجعل القارئ المسكين يرفع الراية البيضاء ويسلم في نهاية المطاف بأن النموذج المادي هو بالفعل "النموذج المهيمن" في الحضارة الغربية، وكأنه البنية المطلقة أو المركز الأصيل، أو النظام العام الذي فشل البنيويون في مجرد التفكير فيه، أو الاهتمام بالبحث عنه، ذلك النظام الذي يظهر وكأنه قد أحكم السيطرة على العالم الغربي بصورة

---

(١) عبد الوهاب المسيري، " حول المنهج" في دفاع عن الإنسان، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٣، ص ٣٠٥

نهائية، بل وبصورة تبدو وكأنها حتمية من خلال منهج المسيري، فلا يستطيع الإنسان الغربي الفرار من قبضته بعد ما استمر ما يزيد عن ثلاثة قرون من الزمان. وإذا كان المسيري لم يلجأ إلى التحليل البنيوي أداةً منهجية، فإنه لجأ إلى منهج أخطر من ذلك عند صياغته للنموذج المادي، وأعنى المنهج الاستعاري أو المجازي، حيث يرى المسيري "أن الصور المجازية منبع خصب للوصول إلى النماذج التحليلية أو الكامنة، فالصورة المجازية ترجمة مباشرة غير واعية أحياناً لطريقة تنظيم النص. ولذا، لابد أن يحاول الباحث رصد التعبيرات المجازية وتحليلها وصولاً إلى الأنماط الكامنة في النص"[١]. بل إن المسيري لا يتردد في أن يعرف النموذج التحليلي المعرفي بأنه "صورة مجازية منفتحة على الواقع، وهو بوصفه صورة مجازية يعبر عن جوهر الواقع بوصفه علاقات متشابكة دون أن يكون لصيقاً به[٢]". ولذا قرر المسيري دراسة المفاهيم والمقولات والصور المجازية علاوة على استحداث وتطوير مجموعة جديدة من الصور المجازية التي تثبت فاعلية النموذج المادي وهيمنته على مشروع الحداثة الغربية. ولكن ماذا يقصد المسيري بالصورة المجازية؟

يقسم دارسو البلاغة العربية الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، وتكمن حقيقة الألفاظ وموضوعيتها في استخدام المعنى المعجمي لها. أما المجاز فيشير إلى استخدام الألفاظ بصورة تتعدى المعنى اللغوي الحرفي المعجمي وتتجاوزه. والمجاز بهذا المعنى يضم الصور البلاغية كافة من تشبيه واستعارة وكناية ومجاز مرسل، وهذه الصور يمكن أن يفرضها المؤلف أو الكاتب أو الشاعر على النصوص باعتبارها مجرد زخارف ومحسنات. ولقد فطن كثير من الفلاسفة والمفكرين إلى أن هذه الصور ليست مجرد

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٠٦-٧

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٢

محسنات بديعية تضفي على الأسلوب أوجه الجمال والبلاغة، ولذا تخلى كثير منهم عن التصنيفات التقليدية للصور البلاغية من تشبيه واستعارة وكناية وما إلى ذلك مفضلين استخدام كلمة " المجاز" أو عبارة "الصورة المجازية" للإشارة إلى كافة الصور البلاغية التي تنأى عن اللغة الحرفية المباشرة، حتى تصبح أداة للتفكير والإدراك ونظاماً دلالياً يعبر عن الواقع الإنساني المركب الذي لا يمكن اختزاله إلى الحرفية اللغوية المباشرة. ومن ثم تم التأكيد على أن المجاز يقوم بوظيفة عضوية إدراكية، وليس مجرد وظيفة شكلية جمالية. وهذا المنهج المجازي أو "منهج التحليل من خلال الصور المجازية" ، كما يسميه المسيري، هو "منهج معروف في الدراسات الأدبية" لأن الصور المجازية "وسيلة إدراكية" ، "ويوجد داخل كل نص، مكتوب أو شفهي، نموذج كامن يستند إلى ركيزة أساسية، عادة ما تترجم نفسها إلى صورة مجازية، استخدمها صاحبها، (بوعي أو بغير وعي) للتعبير عن هذا النموذج. ويتجلى النموذج الإدراكي (المجرد) من خلال الصور المجازية بشكل متعين مباشر، ومن ثم تتضح مرجعيته النهائية، وقد لا يمكن إدراك طبيعة النموذج وبنيته من دونها"[(١)]. بل يذهب المسيري إلى أبعد من ذلك عندما يؤكد أن "الصور المجازية يمكن أن تتطور هي الأخرى بتطور المجتمع والأفكار السائدة فيه. ولذا يمكن دراسة تاريخ الأفكار والنماذج الإدراكية من خلال دراسة تتابع الصور المجازية وتتاليها وتحولاتها"[(٢)]. ولقد تبنى المسيري هذا المنهج في دراسته عن جمال حمدان (اليهود في عقل هؤلاء) حيث اكتشف أن جمال حمدان ابتعد عن اللغة الحرفية العامة المجردة، ولجأ إلى المجاز، لأن الظاهرة الإنسانية مركبة وفريدة، ولا يمكن التعبير عنها بالطريقة نفسها

(١) موسوعة الحلولية الكمونية الواحدية، الجزء الأول، ص ١٠

(٢) المرجع السابق، ص ١١٩

التي تعبر بها العلوم الطبيعية عن الظواهر والقوانين الطبيعية. ولم يتخل المسيري عن منهج دراسة الصور المجازية عند معالجته للحداثة الغربية التي رأى أنها متتاليةٌ نماذجية تبدأ بما يطلق عليه "العقلانية المادية الصلبة القديمة" أو "الحلولية الكمونية الواحدية المادية الصلبة" وتنتهي بما يسميه "اللاعقلانية المادية السائلة الجديدة" أو "الحلولية الكمونية الواحدية المادية السائلة". بل إن المسيري يرى أن "ثنائية الصلب في مقابل السائل تصلح نموذجاً تحليلياً له مقدرة تفسيرية وتصنيفية عالية لكل النظم الفلسفية الحلولية الكمونية بشكل عام ولتطور تاريخ الفلسفة الغربية (بل وتاريخ الحضارة الغربية) بشكل خاص"[١]:

الصلب	السائل
- عالم الفلاسفة الماديين (والمثاليين الواحديين الذين يؤمنون بالكليات المادية المتجاوزة)	- عالم السفسطائيين وأنصار ما بعد الحداثة الذي لا يوجد فيه أي كليات
- عالم إسبينوزا الآلي الصارم	- عالم نيتشه السائل الذي لا مركز له
- عالم هيجل العضوي المصمت الذي يعبر عن العقل الكلي	- عالم دريدا الذي محيت منه ظلال الإله
- الصراع المستمر بين الرؤية المتمركزة حول الإنسان وتلك المتمركزة حول الطبيعة	- الاستسلام الكامل للرؤية السائلة التي لا تتمركز حول شيء
- الثنائية الصلبة (الواهية)	- محو الثنائيات
- المطلقات المعرفية والأخلاقية (الإنسانية والمعادية للإنسان)	- النسبية الشاملة

(١) المرجع السابق، ص ٦٥-٦٦

- الذات المطلقة المتمركزة حول نفسها المتماسكة	- الذات تذوب فيما حولها
- الموضوع المطلق المتماسك	- العالم الموضوعي يتراجع ويتفكك ويسيل
- الحقيقة والمعرفة التي يمكن التوصل إليها	- لا يوجد حقيقة ولا معرفة
- يمكن التواصل بين البشر بشكل أو بآخر	- لا يمكن التواصل بين البشر
- يمكن صياغة الواقع والتمرد عليه	- لا يمكن صياغة الواقع ولا يمكن التمرد عليه
- حلم التحكم الكامل	- إدراك عبث محاولة التحكم والاستسلام الكامل
- الأيديولوجيا الحاكمة	- ما بعد الأيديولوجيا
- الإنسانية الهيومانية المتمركزة حول الإنسان	- ما بعد الإنسان
- التقدم التاريخي	- ما بعد (نهاية) التاريخ
- التراكم والمنفعة	- الاستهلاك واللذة
- الإمبريالية	- السوق العالمي والإعلام العالمي والمؤسسات الدولية
- الدولة المطلقة (تنين أو وحش كاسر)	- العالم قفص حديدي
- الدولة ليست إلهاً أو تنيناً	- النظام العالمي الجديد والشركات العابرة للقارات

- القمع والاستغلال باسم تفوق المركز	- الإغواء والاستقلال في إطار غياب المركز
- التفاوت بين الأجناس (عنصرية عصر التحديث والحداثة)	- التسوية بين الإنسان والأشياء (عنصرية ما بعد الحداثة)
- الإنسان الطبيعي الاقتصادي	- الإنسان الطبيعي الجسماني
- بروميثوس وفاوستوس وطرزان وفرانكنشتاين وسيزيف	- مادونا ومايكل جاكسون
- الآلة أو النبات	- الكمبيوتر والجذمور

ويستخدم المسيري هاتين الصورتين أداتين أساسيتين لتفكيك المصطلحات المتعلقة بالحضارة الغربية، ولاسيما مصطلحات "التنوير" و"التقدم" و"الإنسانية الهيومانية". فعادة ما تستحضر مفردات مثل "النور" و"الاستنارة" و"الأنوار" و"التنوير" صوراً مجازية وحقلاً دلالياً إيجابياً يشير إلى إمكانية الوصول إلى الحقيقة الأصيلة التي تستبعد المعتقدات الخاطئة والخرافات الباطلة التي تحول بين الإنسان وبين معرفته الصحيحة بذاته والوجود من حوله. وعندما طرح كانط سؤاله: "ما التنوير؟" قال "التنوير هو تحرر الإنسان من الوصاية التي يفرضها على نفسه"، وتتمثل هذه الوصاية في "عجز الإنسان عن استعمال قدرته على الفهم دون توجيه من الآخرين"[1]. لقد ارتبطت هذه المفردات والصور المجازية في الثقافة الغربية بحركة ثقافية فكرية حضارية كبيرة اهتمت بإبراز التجربة العلمية والإبداع الإنساني في مختلف المجالات،

---

(١) انظر دليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي ود. سعد البازغي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة ٢٠٠٢ ص ١٢٩

كما عملت على مواجهة الخرافات والمعتقدات التي كانت تقيد حرية الإنسان وطاقاته الإبداعية. ولا يخفى على القارئ أن هذه الحركة العلمانية قد تفاعلت إلى حد كبير مع عصر النهضة وحركة الإصلاح الديني الذي اصطدم بالكنيسة مؤسسةً دينيةً سياسية تسيطر على مناحي الحياة العامة والخاصة كافة، كانت الكنيسة السبيل الوحيد للوصول إلى الكائن العظيم Supreme Being والاحتماء به، بل إنها أصبحت السلطة الوحيدة للحياة الاجتماعية وإدارة الشؤون الاقتصادية والعلاقات السياسية والاجتهادات الفكرية. وعندما يتحدث المسيري عن عصر التنوير، فإنه يهمش الجانب المضيء من هذه الحركة تهميشاً كلياً فيتحول هذا العصر في جوانبه كافة إلى "الاستنارة المظلمة"، بل تتحول الحضارة الغربية إلى التجسد الحقيقي للنموذج المادي لأنها تعاملت مع الإله على أنه صانع الساعات العظيم، ومع العالم بوصفه الساعةَ التي تعمل دون الحاجة إلى تدخل أي قوة خارجية (الصورة الآلية) أو التي حولت العالم بأسره إلى غابة داروينية والبشرَ إلى نباتات عضوية أو حيوانات مفترسة (الصورة العضوية). وهنا يطالب المسيري القارئ بأن ينسى الاختلافات المنهجية والفكرية والثقافية والحضارية كافة بينلايبنتس وروسو وميكافيللي وهوبز وإسبينوزا وجون لوك ونيوتن وفولتير ومونتيسكيو وديدرو على سبيل المثالعلى سبيل المثال. لماذا يطالبنا المسيري بذلك؟ لأنه اكتشف صوراً مجازية عضوية أو آلية في مؤلفاتهم، وهذا الاكتشاف كفيل أن يجعل القارئ لا يشعر بأي تأنيب للضمير عندما يستبعد كل ما أنجزوه من أفكار وأطروحات لأنها ليست مهمة في صياغة "النموذج المهيمن"؛ أو لأنها ربما تؤثر في المقدرة التفسيرية العالية للنموذج. يقول المسيري:

"ولكن كان هناك دائماً، منذ بداية المشروع التحديثي، ما سماه أحد مؤرخي الفلسفة (من هو؟ لا ندري) "الاستنارة المظلمة" التي أدركها من

البداية ماكيافللي وهوبز. وجوهر أطروحتهما أن الإنسان الطبيعي ذئب شرس (وهذه صورة عضوية مجازية)، قادر على افتراس الآخرين وغير قادر على كبح غرائزه إلا عن طريق العنف. كما أن إسبينوزا شبه الإنسان بقطعة حجر دفع بها إنسان فأخذت تدور في الفضاء فظنت أنها كائن حي (عضوي) حر الإرادة، وكامل الوعي! وتتعمق الآلية في حالة نيوتن الذي شبه العالم بالساعة. ثم جاء لوك وبين أن الآلة ليست موجودة خارج الإنسان، وإنما موجودة داخله، فعقل الإنسان هو صفحة بيضاء تتراكم عليه المعطيات الحسية، فتكون من تلقاء نفسها أفكاراً مركبة، تتشابك لتكون أفكاراً أكثر تركيباً.. وهكذا"[١].

وإذا استخدمنا منهج المسيري وتتبعنا هذه الصور في الفكر الغربي القديم والحديث سنكتشف بالفعل "هيمنة" النموذج المادي الآلي العضوي الوظيفي الذي يضرب بجذوره في فلسفة الاستنارة وإنجازات علم البيولوجية، ذلك النموذج الذي يرى أن المجتمع كائنٌ عضوي متكامل integrated organism يخضع لمجموعة من القوانين الطبيعية التي تعمل بطريقة آلية وعضوية. "فقد كان العلم الطبيعي- خاصة علم الأحياء- نموذجاً ظل الوظيفيون يحاكونه وينسجون على منواله بدرجات متفاوتة، وظلت هذه المحاكاة ملازمة لهم ولاتجاهاتهم منذ نشأتها. فعلم الأحياء- منذ منتصف القرن التاسع عشر- أشار بوضوح إلى أن بناء أي كائن عضوي هو ترتيب أو تنظيم ثابت نسبياً من العلاقات القائمة بين الخلايا المختلفة لهذا الكائن"[٢]. ويتجلى هذا النموذج أيضاً في أعمال إميل دوركهايم Emile Durkheim وفرديناند تونيز Ferdinand Tonnies وتالكوت بارسونز Talcot Parsons، والقاسم المشترك بين أطروحاتهم هو الصورة

(١) المسيري موسوعة الحلولية الكمونية الواحدية، الجزء الأول، ص ١٢٤

(٢) Graham Kinoloch. (1977). Sociological Theory: Its Development and Major Paradigms

العضوية التي ترى المجتمع وكأنه مجموعة كائنات عضوية سلوكية تعمل على تفعيل الإرادة الاجتماعية وتقسيم العمل في البناء العضوي للمجتمع وامتثال الفرد للمحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه من أجل التكامل الاجتماعي. وقد نشأ هذا النموذج في ظل سعى المجتمع إلى إقرار النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي (الثورات في أوربة والركود الاقتصادي في أمريكة في الثلاثينيات من القرن العشرين)[١].

وسيادة هذه الصور لا تجعل المسيري يتحدث عن النموذج الغربي بشكل عام، باعتباره ظاهرة ثقافية حضارية شهدت اهتماماً كبيراً بحرية الإنسان، وازدهار الفن والموسيقا والأدب. والقارئ الذي يعكف على قراءة المسيري لا يجد أثراً في كتاباته عن التنوير لازدهار دور الأوبرا، والإنتاج الغزير للموسيقى الدينية والدنيوية، أو الإبداع الإنساني في النوادي الأدبية والصالونات الثقافية أو حتى في الأبحاث العلمية في مختلف العلوم الطبيعية والإنسانية. وإذا ما وجد القارئ شيئاً عن هذا الإبداع الإنساني، فإنه يتم اختزاله إلى الإبداع المادي الكموني المنغلق على ذاته والمتمركز حول الطبيعة المادية التي لا تعترف بقدسية الإله أو خصوصية الإنسان. وأظن أنه إذا أتيحت الفرصة للمسيري بأن يتناول الفن في عصر التنوير، لكان المهندس والرسام الإيطالي باتستا بيراتزي هو النموذج الأمثل للفنان في عصر التنوير لأنه أبدع عديداً من التحف الطوبوغرافية التي تعرض للجانب المظلم لهذا العصر من خلال تصوير السجون التي تخيلها بيراتزي في تلك الفترة. إننا نلتقي بالعلماء وبفلاسفة التنوير وبالمثقفين بحسبانهم المتلاعبين بالعقول الذين أسسوا رؤية مادية حتمية إلحادية عندما ظنوا أن التقدم المادي سرعان ما يؤدي إلى يقين مطلق، وأن المادة في حركة كافية لتفسير جميع الظواهر، إننا نلتقي بهم

---

(١) Ibid

بحسبانهم الذين نسجوا خيوط المؤامرة الكبرى، رغم أن المسيري لا يؤمن بفكرة المؤامرة، أو "النموذج المهيمن" الذي اتضحت معالمه في الصور المجازية التي تنكر على الله والإنسان أشكال التجاوز كافة. وكأنه لم يوجد أحد في هذا العصر يهاجم سلطات الكنيسة الكاثوليكية أو ينادي بفصل السلطات، ولم توجد برلمانات تعمل على الحد من سلطات الملك، ولم توجد أقلام تنادي بمقاومة الاستبداد وإدانة الرق بوصفه ممارسة لا تليق بالإيمان المستنير بالإنسانية المشتركة. وكأن الفلاسفة والمثقفين والأدباء كافة، وربما الشعوب الأوروبية بأسرها، قد تجسدوا في الطبيب جوليا أوفروى دي لامتري (١٧٠٩-١٧٥١)، هذا المادي الفاضح المتطرف الذي زعم في كتابه "الإنسان الآلة" أنه يمكن تفسير جميع الظواهر الإنسانية والملكات البشرية العقلية والروحية عن طريق تنظيم المادة، ومن ثم فلا توجد معايير أخلاقية مطلقة، لأن الإنسان يخضع بصورة دائمة إلى دوافع مادية محضة، بل "أصبح البحث عن اللذة مقبولاً أخلاقياً ويوصي به كعلاج يمنع الألم"[(١)]. وهذا، في رأيي، ما دفع المسيري إلى تعريف الحداثة الغربية بأنها "استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة"[(٢)].

إن المسيري، رغم ذلك، يعترف بأن الفلسفة العقلانية المادية الصلبة قد نجحت، رغم ماديتها الصارمة، في تأسيس نظم معرفية وأخلاقية "تستند إلى نقطة ثبات مثل العقل والطبيعة البشرية والقوانين العلمية"[(٣)]،

---

(١) ليود سبنسر وأندرزيجي كروز، عصر التنوير، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة: ٢٠٠٥، ص ٩٩.

(٢) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص ٣٤.

(٣) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٣، ص ١٨.

ولكن هذا الإنجاز لا يروق المسيري، ومن ثم يستجمع طاقاته النقدية من أجل تفكيك هذه الرؤية المادية الصلبة التي تمزق الحبل الأنطولوجي الذي يربط الإنسان بالإله ويحافظ في الوقت نفسه على المسافة بينهما، والذي يمنع أيضاً حلول المركز في الإنسان أو الطبيعة أو اختزال الإنسان إلى الطبيعة المادية المحضة. وهنا يلقي المسيري الضوء على بعض النتائج التي أفرزتها المادية العقلانية الصلبة القديمة، ليس فقط على المستوى الأنطولوجي، وإنما أيضاً على المستويين المعرفي والأخلاقي. ولعل أبرز هذه النتائج هو تحول الإنسان الرباني، كما يسميه المسيري، إلى الإنسان الآلي، أو بالأحرى الحيوان الآلي، أو، من منظور المسيري، "الإنسان الاقتصادي" و "الإنسان الجسماني"، أي إن المادية العقلانية الصلبة التي كانت تحتفي بالإنسان والطبيعة (مركزي الحلول) كانت تحوي بداخلها إمكانية المادية اللاعقلانية السائلة التي لا تعترف بأي مركز وتؤمن بأن الإنسان ليس أمامه إلا أن "يقبل وضعه كائناً زمانياً مكانياً محدوداً بحدود الزمان والمكان، خاضعاً لحتميات الطبيعة، وأن يكف عن الثرثرة عن التجاوز والقيم والقانون والسببية"[١]. وهذا الخضوع لا يعني أي شيء سوى وجود حالة دائمة من السيولة التي تقضي على أشكال الصلابة والسببية كافة والتي تلغي الحدود والثوابت والكليات كافة.

ويرى المسيري أن انفصال العلم والتكنولوجية عن القيمة الإنسانية والمرجعية الأخلاقية يمكن تتبعه في تطور الصور العضوية المجازية عندما أصبحت الحضارة الحديثة تحتفي بالجسد وأصبحت "تدور حول الإنسان الطبيعي الذي يدور حول جسده"، وارتبط ذلك بظهور "الإنسان الاقتصادي الباحث عن المنفعة المادية، والذي سيحقق سعادته من خلال

(١) المرجع السابق، ص ٢٢

التراكم، والذي يرشد حياته في الإطار المادي، ثم يبطش بالآخرين من خلال منظومته الإمبريالية"[١]. وهنا يؤكد المسيري أن التمركز حول الجسد في إطار المنظومة المادية الصلبة قد حول العالم إلى حلبة صراع للجميع ضد الجميع، وأنه السبب الرئيس في تحول الحداثة الغربية إلى منظومة إمبريالية داروينية، وهو الذي دفع جيوش أوربة إلى الخروج إلى جميع أنحاء العالم وهي تحمل أسلحة الفتك والبطش والإبادة حتى تحول العالم بأسره إلى مادة استعمالية يتم توظيفها لصالح الإنسان الغربي (السوبرمان المطلق) وبناء الفردوس الأرضي الأوروبي، ومن ثم لم يتعامل الإنسان الغربي مع شعوب آسية وإفريقية شعوباً لها تاريخ إنساني وحضاري وثقافي، ولكن مخلوقاتٍ دون البشر sub-men تعيش في فراغ جغرافي أو في مكان بلا زمان، أو جغرافيا بلا تاريخ. وهذا ما فعلته جيوش أوربة عندما تناست الدور العربي والإسلامي في بناء الحضارة الإنسانية على مدار القرون الماضية، حيث تعاملت مع العالم العربي على أنه مجرد مصدر هام للمواد الخام ومجال خصب للاستثمارات وسوق عظيمة للسلع التي تنتجها الدول الغربية، كما قامت الجيوش الغربية بنقل سكان إفريقية إلى الأمريكتين لتحويلهم إلى مواد استعمالية رخيصة، ناهيك عن نقل كثير من العناصر المقاتلة من آسية وإفريقية وتحويلهم إلى جنود مرتزقة مثل الهنود وسكان المغرب العربي[٢]. ولذا يؤكد المسيري أن الحداثة الغربية لم تحقق سيادة الإنسان التي ظلت تتشدق بها على مدار ثلاثة قرون، وإنما اختزلت المسافة بين الإنسان والطبيعة المادية وجعلته جزءاً منها حتى فقد مكانته ومركزيته، فكانت الحداثة الغربية

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٧.

(٢) عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة ٢٠٠١، ص ٣٧

تأكيداً على مركزية أوربة وريادتها دون باقي الأمم، أكثر من كونها تأكيداً على الإنسانية المشتركة ودورها في البناء الحضاري تحت شعار "عبء الرجل الأبيض" أو "الرسالة الحضارية".

وتكمن المفارقة الكبرى في أن الإنسان الغربي نفسه لم يسلم من هذه الرؤية المادية، وبدأت الحداثة الغربية تصنف جميع أفراد المجتمع، ولاسيما أعضاء الأقليات، إلى مواد بشرية نافعة (العمال) وغير نافعة (المجرمون والمعوقون والمسنون) من أجل استئصال كل ما هو غير نافع أو ضار بالمدينة الفاضلة المادية (اليوتوبيا التكنوقراطية) التي لا يعيش فيها سوى الإنسان المثالي (الإنسان الآلي)، وهو إنسان يتمتع بأعلى درجات الدقة والانضباط والتنظيم تماماً مثل النحل والنمل والحيوانات الأخرى؛ دون الاهتمام بالقضايا الإنسانية الكبرى أو الأعباء الأخلاقية التي تميزه عن الطبيعة المادية المحضة (القوانين الاقتصادية وتكثيف الإنتاج). وبذلك ازداد تمركز الحداثة الغربية حول الكفاءة وتأثير الصفات البيولوجية والوراثية على إنتاج السلالات البشرية المنتجة والفاعلة في المجتمع.

ويرى المسيري أن الإبادة النازية هي واحدة من أبرز العواقب التي أفرزتها الحداثة الغربية في مرحلة الصلابة، وأنها ليست مسألة يهودية أو مشكلة ألمانية. والأهم من ذلك، والأخطر في الوقت نفسه، هو تأكيد المسيري على أنها نتاجٌ طبيعيٌ للرؤية الحضارية الغربية، وليست انحرافاً عنها لأن " الحضارة التي أفرزت الإمبريالية والشمولية والمنفعة المادية والداروينية، وفلاسفة العرقية الحديثة، هي الحضارة التي أفرزت رؤية إبادية وصلت إلى قمتها في اللحظة النازية. ومن ثم، فإن الإبادة النازية تعبر عن شيء حقيقي أصيل لا في التشكيل الحضاري الألماني وحده، وإنما في الحضارة الغربية، وليست مجرد انحراف عن تاريخ ألمانية أو

تاريخ الغرب الحديث"[١]. ولكن ما علاقة ذلك بالرؤية المادية العقلانية الصلبة أو الواحدية المادية الكمونية؟

يرى المسيري أن الدولة المطلقة أصبحت مركز الحلول وأصبح الخطاب الغربي يقدس القومية العضوية ويؤكد على روابط الدم والتراب. وبدلاً من الثالوث المسيحي المقدس ظهر "ثالوث القومية العضوية: الدم-التربة-الشعب" الذي يعد مثلاً جيداً على ما يسميه المسيري "الواحدية المادية الكمونية" التي يستند إليها النسق المعرفي والأخلاقي للمجتمع إذ يحل الشعب العضوي (الفولك) والدولة محل الإله، أو يصبح الزعيم الملهم أو الفوهرر الذي يجسد روح الشعب هو مركز الحلول[٢]. ولقد ساعد الخطاب العلمي الأوروبي عن نقاء العرق البشري على خلق مجموعة من الصور المجازية والمفاهيم النظرية التي تصور الغرب في أبهى صوره والآخرين على أنهم آفات أو حشرات أو حشائش، وأصبحت صورة اليهودي آفةً؛ صورةً محورية في الخطاب الغربي، وكان هذا هو السبيل إلى محو إنسانية الجماعات اليهودية ومعاملتها معاملة الحشرات والآفات والحشائش الغريبة التي تضر بالجنة الأوروبية، وكان ذلك كافياً لتقنين الإبادة وتبريرها وإضفاء الشرعية عليها وعلى القائمين بها. ومع قيام دولة إسرائيل، وجد السياسيون الإسرائيليون وعلماء اللاهوت اليهودي فرصة عظيمة لاستغلال هذه الإبادة وسيلةً لإضفاء الشرعية على الدولة الصهيونية، وتبرير احتلالها لأرض فلسطين. ويرى المسيري أن استغلال الهولوكوست يعد مثالاً طريفاً للحلول اليهودي الجماعي في مقابل الحلول المسيحي الفردي، يقول المسيري: " وحادثة الصلب المسيحية مثل جيد

---

(١) عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة ٢٠٠١، ص ٣٧

(٢) المرجع السابق، ص ٥٣

على الحلول الفردي، ولكن اللاهوت اليهودي في العصر الحديث أخذ حادثة الصلب وطبقها على اليهود بشكل جماعي، فأصبحت الهولوكوست هي الصلب الجماعي للشعب اليهودي، وأصبحت تعبيراً أساسياً عن لاهوت موت الإله"[1].

وعندما حاول العالم الغربي الفكاك من قبضة الرؤية العضوية/الآلية كي يعلن حرية الإنسان وحرية الاختلاف وجد نفسه في مستنقع "السيولة الشاملة"، حيث يتم "اختفاء الذات والموضوع والاتجاه والمرجعية"[2]. ولقد توصل المسيري إلى هذه النتيجة من خلال تتبع تطور الصور المجازية حيث تحول التمركز حول الجسد إلى تمركز حول الجنس، وكلاهما يصب في اتجاه واحد، وهو "محو الأصول الربانية للإنسان". يقول المسيري: "ومشكلة الكثير من المفكرين في العالم الثالث المدافعين عن الاستنارة في الإطار المادي أنهم يظنون أننا ما نزال في عصر عبادة المعدة، على حين أن ما حدث هو أن العالم (تقدم)، ودخل عصر عبادة الأعضاء التناسلية والرغبة العارمة في العودة إلى الرحم! فنحن لم نعد في عصر التحديث والحداثة (البطولي والمأساوي)، وإنما أصبحنا في عصر ما بعد الحداثة الجنيني، حيث يود الإنسان أن يعود إلى الرحم الكوني ليصبح جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة، لا يفصله فاصل عنها، ولا تحده حدود أو سدود، ولكنه مع هذا خاضع تماماً لقوانينها المادية وحتمياتها الصارمة"[3]. لكن المسيري يتجاوز "عبادة الجنس" ويبرز صوراً أكثر تطرفاً حتى يتبين القارئ المقدرة التفسيرية العالية للنموذج

(١) المسيري: موسوعة الحلولية الكمونية الواحدية، الجزء الأول، ص ٦٩

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٤

(٣) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٣، ص ٣٨-٣٩

التفسيري الذي يطرحه: انفصال الدال والمدلول، الانتقال من رموز الذكورة والعنف إلى رموز الأنوثة والسيولة، مثل مادونا ومايكل جاكسون، الاهتمام المتطرف بحركة التمركز حول الأنثى، اختفاء الإنسان في الظواهر الأدبية والفنية بحيث تتحرك الشخصيات بلا اتجاه أو هدف، ظهور الواقع الإنساني والطبيعي في لوحات الفنانين على هيئة مكعبات ودوائر وألوان متداخلة، الغياب الكامل للإنسانية (سلاحف النينجا، الكواكب الأخرى، وعالم الفضاء)، وأخيراً رفض فكرة الفن ذاته. بيد أن المسيري يرى أن السيولة واختفاء المركز ارتبطا أيضاً بظهور صور مجازية عضوية وآلية مثل نبات الجذمور والحاسب الآلي والفيديو. وتختلف الصورة العضوية المرتبطة بنبات الجذمور عن الصورة المجازية العضوية في القرن التاسع عشر، لأن الفكرة السائدة عن النباتات تؤمن أنها تتحرك حسب نمط ثابت وحركة رتيبة، ومن ثم كان هناك نوع من السببية والصلابة. أما في هذا النبات فلا يوجد فيه فاصل بين الجذر والساق، ونجده ينمو بلا اتجاه، ويمتد بشكل دائم دون أن يتبع نمطاً ملحوظاً. أما الحاسب فهو آلة دقيقة تتبع نموذجاً رياضياً هندسياً دقيقاً يمنح الإنسان حرية كبيرة، لكنها تضع حدوداً صارمة عليه لأنه عالم مبرمج لا يستطيع الإنسان تجاوزه. وإذا كان الحاسب والفيديو يفوقان الإنسان، فإنهما أقل دفئاً من حياة الإنسان وصور الواقع[١].

ويعود المسيري بنا إلى التاريخ حتى يؤكد أن فكرة النموذج تتجاوز "لازمانيته النسبية" و"اللازمانية المطلقة للبنية"، فنجده يعزو انتقال الحداثة الغربية من الصلابة إلى السيولة إلى عدة أسباب، من بينها تحول الرؤية الاقتصادية في العالم الغربي من التمركز حول القمع والإنتاج والمنفعة وإشباع الحاجات والتنافس بين المنتجين إلى التمركز حول

---

(١) المسيري: موسوعة الحلولية الكمونية الواحدية، الجزء الأول، ص ١٢٥-١٢٦

الإغواء والاستهلاك واللذة وتخليق الحاجات والتنافس بين المستهلكين، علاوة على انحسار دور الدولة القومية ومؤسساتها وفقدان الإيمان بفكرة الصالح العام. ويرى المسيري أن مرحلة السيولة شهدت التحول من الإمبريالية العسكرية إلى النظام العالمي الجديد، فلم يعد العالم الغربي في حاجة إلى اللجوء إلى المواجهات العسكرية أو إلى شعارات مثل "عبء الرجل الأبيض" (بريطانية) و"الرسالة الحضارية" (فرنسة) و"القدر المحتوم" (أمريكة) من أجل استغلال الموارد الطبيعية والبشرية على المستوى العالمي. فقد تلاشت سلطة الدولة باعتبارها الإله الطبيعي العلماني بعدما تولت قوى العولمة الخفية قيادة العالم، أي إن العولمة أدت إلى انحسار دور الدولة التي تخلت عن المواطن كلية وتركته يعتمد على قدراته الذاتية في التعامل مع عولمة الفقر والاستهلاكية المفرطة والإرهاب والجريمة والاستعباد الجنسي. ويرى المسيري أن هذه السيولة قد بدأت في منتصف الستينيات عندما أصبح العالم الغربي يحتفي بالنسبية المعرفية والأخلاقية بصورة واضحة. وهذه السيولة لا تقتصر على العالم الغربي أو تقوض خصوصية العالم العربي والإسلامي وحسب، وإنما تقوض الإنسانية بشكل عام لأنها لا تتقيد بأي أسس معرفية أو أخلاقية تحدد طبيعة وأسس التعاون بين البشر ودورهم في الاهتمام بالقضايا الإنسانية حيث يعيش كل إنسان حبيساً لقصته الصغرى (العمل، الترفيه، التسوق، السياحة) دون الاهتمام بالقصص الكبرى (الاهتمام بتوازن البيئة والحد من ظاهرة الاحتباس الحراري، إقامة العدل في الأرض، مقاومة الظلم والعدوان، مناهضة العولمة والاحتلال).

ورغم أنني لا أستطيع أن أطلق على هذا التحول أو الانتقال "النموذج الكامن" أو "النموذج المهيمن"، فإنني أستطيع أن أطلق عليه "حالة" السيولة حتى أعطيَ مساحة للذات الإنسانية الفاعلة للفكاك منه، وحتى لا يكون التاريخ الغربي المشين في الماضي والحاضر تاريخاً حتمياً

مغلقاً أو بنية مطلقة لا تستطيع تجاوز حالتي الصلابة والسيولة، إلا إذا كنا أكثر تشاؤماً وتنبأنا بأن الحضارة الغربية ستتحول في القريب العاجل إلى الحالة الغازية التي لا يمكن توصيفها إلا من خلال الصور المجازية. ومما لا شك فيه أن هذه السيولة قد تجلت في مقولات "النظام العالمي الجديد"، و"الشرق الأوسط الكبير"، و"الشرق الأوسط الجديد"، والعامل المشترك بين هذه المقولات هو الدعوة إلى ذوبان الهوية العربية والإسلامية في "حالة" السيولة المادية. ففي إطار هذا الحالة يمكن إغراء بعض النخب الحاكمة بقدر كبير من المعونات والاستثمارات والقروض والمزايا الاقتصادية في مقابل التخلي عن المطالبة بالانسحاب الإسرائيلي من الأراضي العربية المحتلة، أو الانسحاب الأمريكي من العراق وأفغانستان. إنني أتفق مع المسيري في أن هذه السيولة تدعو إلى ضرب التصور الإسلامي، ولا سيما مفاهيم الجهاد والمقاومة والاستشهاد، وتعمل على الترويج لمفاهيم أخرى مثل "الربح" و"المصلحة" و"الحرية الذاتية" و"الاستقلال الذاتي" و"تحقيق الذات" و"المصلحة الوطنية" و"مصلحة الأمة"، وباختصار تعد مرحلة السيولة ضربة قوية لمفاهيم "الجماعة" و"الولاء" و"التضحية" لأنها تعتبر من يتصرف بدوافع غير دوافع "المصالح الذاتية المادية" شخصاً يسلك بطريقة "غير عقلانية" أو أنه يقوم "بمغامرة غير محسوبة" أو أنه "بحاجة إلى العلاج" أو أنه "يستحق الحجر عليه".

لكن السيولة الشاملة لم تهيمن على مجرى الأمور، ولم تستبدال المواجهات العسكرية بالنظام العالمي الجديد. فعلى سبيل المثال، لم تستبعد الولايات المتحدة أو إسرائيل، المواجهات العسكرية، ولم يتخل أي منهما عن الطموحات التوسعية الإمبريالية. والأهم من ذلك أننا وجدنا مقاومة غير عادية من جانب الشعوب (في الشارع أو في ساحة القتال)

لهذه السيولة الشاملة، ليس من جانب العالم العربي وحسب (فلسطين، لبنان، العراق، أفغانستان) وإنما أيضاً، وهنا تكمن المفارقة، في أكبر مراكز إنتاج السيولة، إن جاز التعبير، في العالم الغربي (ولاسيما بريطانية والولايات المتحدة وإسرائيل نفسها)، أي إنه لا يمكن بأي حال من الأحوال تهميش الأشكال المختلفة التي يظهر فيها التمسك بقيمة الإنسان وحرية الاختلاف. وليس بمستغرب أن يتفق عالم الاجتماع البريطاني زيجمونت باومان (الذي سنتناول رؤيته ومنهجه في الصفحات المتبقية من هذا البحث) مع المسيري لأنه يستخدم المنهج نفسه، ولذا نجده يؤكد في كثير من أعماله على خطورة الحداثة السائلة وسيطرة النموذج المادي الغربي، لأن مرحلة السيولة الشاملة تشهد حتماً غياب الأصدقاء، وتفتت الروابط الأسرية والاجتماعية، وبدلاً من التأكيد على أن الله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه، نصل إلى مرحلة السيولة الشاملة عندما يصبح الله، في عون العبد ما كان العبد في عون نفسه God helps him who helps himself.

يشير معظم الباحثين الغربيين إلى باومان باعتباره المبشر الأول بعالم ما بعد الحداثة[1]. ولم ينتبه معظم الباحثين حتى كتابة هذه السطور إلى تأثير المنهج البحثي عند باومان في تناول المسيري للحداثة الغربية في مرحلتي الصلابة و السيولة. وعادة ما يشير المسيري إلى باومان في مقدمة مؤلفاته وفي أثناء أعماله، كما يشيد بدوره في تشكيل رحلته الفكرية، بيد أن هذه الإشارة تنحصر في أسطر معدودات، ربما لأن المسيري قد تأثر بأطروحاته ثم طوَّرها وتجاوزها. ولم يكشف أي من الباحثين الذين تناولوا أعمال باومان والمسيري عن أهمية أو خطورة تناول الحداثة الغربية من خلال منهج دراسة الصور المجازية.

---

(١) See. Dennis Smith, Zygmunt Bauman: The Prophet of Postmodernity

ولد باومان في بولندة عام ١٩٢٥ لأسرة يهودية فقيرة اضطرت إلى الرحيل إلى روسية عندما اجتاحت القوات الألمانية بولندا إبان الحرب العالمية الثانية، وبذلك نجا باومان وأسرته من معسكرات الاعتقال والإبادة النازية. وقد تشكل الوعي السياسي والفكري لباومان في فترة ما بعد الحرب، عندما كان مدلول الشيوعية يشير إلى محاولة إعادة بناء ما دمرته الحرب، وإلى مد يد العون لمن بطشت بهم الآلة العسكرية في وارسو وفي غيرها من المدن. بيد أن باومان لم يستمر في إنجاز هذا المشروع الإنساني وبناء الدولة البولندية على الطريقة السوفييتية الشيوعية بعد تعرضه هو وبعض زملائه لضغوط سياسية وعنصرية أدت إلى حرمانهم من جنسيتهم البولندية، وحرمانهم من حقهم في التدريس بجامعة وارسو، وانتهت هذه الضغوط بطردهم من بولندة ورحيلهم أو ترحيلهم إلى إسرائيل. وهناك استقر باومان مع زوجته وابنته الكبرى التي كانت تحيا حياة مستقرة مع زوجها بإسرائيل وتعمل أستاذة جامعية بإحدى جامعاتها. وخلال إقامته في إسرائيل قام باومان بالتدريس بعدة جامعات في حيفا وتل أبيب، لكنه قرر هو وزوجته الرحيل بعد ثلاث سنوات فقط، وقبل عرضاً للتدريس بجامعة ليدز في بريطانية، لأنه أيقن أنه ضحية دولة قومية عضوية عنصرية، ولم يرد أن يقترف الجرم ذاته في دولة قومية عضوية عنصرية أخرى. وهذا ما أفصحت عنه زوجته جانينا باومان عندما قالت: "لقد كانت إسرائيل دولة تحكمها العصبية القومية، وها نحن قد فررنا تواً من القومية، ولذا لم نقبل بأن نتحول من ضحايا دولة قومية إلى من يقترف الجرم ذاته في دولة قومية أخرى"[١]. وحتى كتابة هذه السطور، لا يزال باومان ينتمي إلى حركة بريطانية تسمى "اليهود من أجل العدالة للفلسطينيين"، وتتعاون هذه الحركة بشكل وثيق مع حركات أخرى مثل

---

(١) Bunting, Madeleine. Passion and Pessimism. The Guardian. April 5, 2003.

"حركة الكتاب ضد الاحتلال" وحركة "الطلاب اليهود من أجل العدالة للفلسطينيين".

وفي بريطانية، ساهم التوجه الأكاديمي هناك في تعميق إحساس باومان بالمنفى والعزلة، وربما بالاغتراب. ذلك لأن النموذج البحثي السائد في بريطانية يحتفي بالحقائق والدلائل المادية ولا يعتد بالآراء والمعتقدات باعتبارها تتضمن أبعاداً ميتافيزيقية، ومن ثم فإنها لا تنتمي إلى عالم الواقع بأي حال من الأحوال. ولم ينتم باومان إلى هذا الاتجاه، وفضل أن يستمر على نهجه في التعامل مع الظاهرة الإنسانية ظاهرةً مركبة تتجاوز القوانين والمعادلات الرياضية والإحصاءات. ورفض باومان، تماماً مثل المسيري، مذهب المدارس السلوكية المتطرفة التي تتبع منهجاً اختزالياً وأحادي البعد في التعامل مع الظواهر السلوكية والاجتماعية. ذلك لأنه ليس بوسعنا أن ندرس سلوك الإنسان بالطريقة نفسها وبالمنهج نفسه الذي ندرس به سلوك الذباب والقردة والكلاب[١]. وربما يفسر ذلك دعوة باومان إلى تأسيس علم اجتماع نقدي يتجاوز السوسيولوجيا التقليدية التي تكرس سيطرة النظام الاجتماعي من خلال التركيز على دراسة الأسرة والمدرسة والمصنع والدولة. ولعل ذلك يفسر أيضاً احتفاءه بالمجاز في معظم أعماله الصادرة باللغة الإنجليزية، فهو ينأى عن اللغة الحرفية المباشرة التي تختزل الظاهرة الإنسانية. كما أنه لا ينتمي إلى النظرية الفرنسية الحديثة وأعلامها، رغم استفادته من أطروحاتهم، لانغماسها في التجريد المفرط وإغفالها للواقع الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي.

يلاحظ أن باومان لم يخصص مساحة كبيرة للتنظير لفكرة النموذج كما فعل المسيري في معظم كتاباته، لكنه يستخدم هذا المصطلح من

---

(١) See, Zygmunt Bauman. (1976). Towards a Critical Sociology London:Routledge, p. 41

خلال الإشارة إلى حقل دلالي يربط بين عدة مفاهيم مثل "النمط" pattern، و"نمط متكرر" repeatable pattern، و"الخطاب الرئيس" central discourse، و"النموذج النظري" theoretical model، و"الأيديولوجية المهيمنة للنظام" dominant ideology of the system، وأخيراً "العامل الفيصل" .decisive feature والمنهج الذي يستخدمه باومان في الوصول إلى النموذج في إطار هذا الحقل الدلالي هو المنهج نفسه الذي استخدمه المسيري، وأعني منهج دراسة الصور المجازية وتتبع تطورها أدواتٍ إدراكيةً تشكل رؤية الإنسان للكون والوجود الإنساني.

شرع باومان في رسم الخريطة المعرفية للحداثة منذ أوائل السبعينيات، لكنه لم ينل شهرة واسعة إلا في أواخر الثمانينيات عندما أصدر ثلاثيته الشهيرة: أهل التشريع وأهل التأويل (١٩٨٧)، الحداثة والهولوكست (١٩٨٩)، والحداثة والإبهام (١٩٩١). وقد لعبت هذه الثلاثية دوراً كبيراً في كسر حالة الصمت تجاه انحراف المنهج الحداثي عن قيم الحرية والمساواة والإخاء، وعرضت لما اقترفته الحضارة الغربية من أعمال وحشية بحق الثقافات الأخرى، ولاسيما الجماعات اليهودية في أوربة. ويرى النقاد أن أروع أعمال باومان هو كتاب (الحداثة والهولوكست) الذي نال عنه جائزة أمالفي الأوروبية في علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية. وكان لهذه الجائزة صدى واسع؛ لأنها لفتت الأنظار إلى أعماله، وربما كانت سبباً أيضاً في فوزه بجائزة ثيودور أدورنوعام ١٩٩٨. ويرجع الفضل إلى جانينا باومان في ظهور كتاب (الحداثة والهولوكست) إلى الوجود، لأنها كتبت مذكراتها في مجلدين، وأصدرت المجلد الأول عام ١٩٨٥ بعنوان الشتاء في الصباح: حياة فتاة في جيتو وارسو وما بعده، ١٩٣٩-١٩٤٥، وفي هذا المجلد عرضت جانينا الأعمال الوحشية التي تعرضت لها أسرتها والجماعات

اليهودية في جيتو وارسو، مؤكدة أن افتقار السياسة للبعد الأخلاقي يغرق الحضارة الإنسانية في مستنقع البراجماتية النفعية، ولا سيما إذا لم يعد يؤمن الإنسان بمرجعية دينية متجاوزة أو بالأسس الأخلاقية للعمل السياسي.

اتخذ باومان من الصورة المجازية ركيزة أساسية لطرح نموذجه التفسيري للحداثة الغربية. وتهدف هذه المحاولة إلى نسج بنية المجاز في نماذج تفسيرية مركبة لها القدرة على رسم الخريطة الإدراكية للوجود الإنساني. ويأتي ذلك في إطار إيمان باومان بأن الاستعارة والصور المجازية الأخرى لم تعد مجرد محسنات بديعية تضفي على الأسلوب أوجه الجمال والبلاغة. وهنا ينبغي أن نؤكد على أمر هو في غاية من الأهمية، وهو أن باومان لا يتناول الحداثة من منظور جمالي أو فني، ولذا نجده يفرق بين الحداثة modernism حركةً جماليةً فنية أخذت تتبلور في القرن العشرين، والحداثة modernity مصطلحاً يشير إلى المشروع الثقافي الذي بدأ يزدهر في عصر الاستنارة فضلاً عن الحياة الاجتماعية التي أفرزها التطور الصناعي في ظل النظامين الرأسمالي والشيوعي.

إن مراجعة باومان للأسس الفلسفية والسوسيولوجية التي قامت عليها الحداثة الغربية جعلت اسمه يرتبط بفكرة "ما بعد الحداثة"، ولقد بلغ اهتمام باومان بهذه الفكرة ذروته في التسعينيات حتى إن دينس سميث وصفه بأنه "نبي ما بعد الحداثة"، حيث تحمل دراسته النقدية عنوان (زيجمونت باومان: نبي ما بعد الحداثة) (١٩٩٩). ويتضح جلياً أن العنوان يحتوي صورة مجازية تشير إلى دعوة باومان إلى مراجعة الأسس والمفاهيم المحورية التي بنيت عليها الحداثة الغربية، لكنه في الوقت نفسه يشير إلى مصطلح يكتنفه كثير من الغموض، وهو مصطلح "ما بعد الحداثة". وهنا يستخدم سميث هذا المصطلح للإشارة إلى دور باومان في

التبشير بعالم يتخذ موقفاً نقدياً من ضيق العقلانية المادية الغربية. بيد أن هذا المصطلح ارتبط في ذاكرتنا الجمعية بمدلولات تشير أغلبها إلى سطوة الفوضى والعدمية وفلسفة المصادفة والنسبية المطلقة، وكلها مفاهيم تدور في فلك الرؤية المناهضة للإنسان؛ لأنها تحتفي بالحركة المطلقة وسقوط المركز وانهيار المرويات الكبرى meta-narratives، ولاسيما المرويات الميتافيزيقية، أي إنها لا تتقيد بأيٍّ مدار أو محور يلتزم بالبعد المعرفي الذي يحدد طبيعة العلاقة بين الإله والإنسان والكون. وهذا ما يفسر محاولة باومان الفكاك من قبضة هذا المصطلح والإيحاءات السلبية التي يتضمنها تيار ما بعد الحداثة بشكل عام. ولذلك قرر باومان الاستغناء عن هذا المصطلح، بعد أن ظل يستخدمه سنوات طويلةً في مؤلفات عديدة، وقام بتصنيف المشروع الحداثي الغربي إلى متتالية نماذجية تبدأ بما يطلق عليه "الحداثة الصلبة" وتنتهي بما يطلق عليه "الحداثة السائلة". وهاتان الصورتان المجازيتان تقتربان بشكل كبير من الصورتين اللتين طورهما المسيري عند معالجته للحداثة الغربية، وأعني "المادية العقلانية الصلبة القديمة" و"المادية اللاعقلانية السائلة الجديدة".

الحداثة الصلبة

أما الحداثة الصلبة، من منظور باومان، فهي صورة مجازية تشير إلى السعي الدؤوب لخلق بناء محكم أو نظام مستقر له أبعاد محددة وعلامات فارقة، يحددها الخطاب الثقافي والدولة الحديثة دون الركون إلى سلطة المؤسسات الدينية والاجتماعية. وتكمن المفارقة الكبرى في أن الحداثة الصلبة لم تكن لتظهر لولا "تذويب" وتفكيك النظام الإقطاعي الصلب الذي كان يربط الإنتاج والاقتصاد بالأسرة مؤسسةً اجتماعية وبالكنيسة مؤسسةً دينية وسلطةً سياسية. فتَحَوَّلَ الولاء للأسرة والكنيسة إلى ولاء

للدولة الحديثة والبيروقراطية المؤسسية من أجل تنظيم الإنتاج وتطوير أدواته. ويمثل هذا التحول انتقالاً من نظام صلب إلى نظام أكثر صلابة وأشد تعقيداً لأنه حقق استقلالية كبرى لعملية الإنتاج ونقل مركز الجاذبية والانتماء إلى الدولة القومية الحديثة. ولقد استعان باومان بعدة صور مجازية لرسم الخريطة المعرفية لمرحلة الحداثة الصلبة، وأغلب هذ الصور تشير إلى ارتباط مشروع الحداثة الغربية بغياب الإنسان وفقدانه القدرة على تجاوز البعد المادي. وهذا يذكرنا بالمنهج نفسه الذي استخدمه المسيري والنتيجة نفسها التي توصل إليها. ونعرض لبعض هذه الصور فيما يلي:

■ ١- تشيؤ الفضاء المادي والفضاء الاجتماعي:

الفضاء الاجتماع صورة مجازية تشير إلى ارتباط الفضاء المادي الذي يحيا الإنسان فيه بنمط العلاقات الاجتماعية والتاريخ والتقاليد والأعراف. ويرى باومان أن الدولة الحديثة كانت دائماً ترمي إلى خلق فضاء مادي يتلاءم مع الفضاء الاجتماعي الذي تخيله المثقفون والساسة، وهو فضاء يستبعد أنماط الحياة التقليدية "الغريبة" التي لا تتوافق وعمليات التمدن والتحديث. وكان ذلك يعني إضفاء الشرعية على الخطط والإجراءات والخرائط التي تعدها الدولة الحديثة (حلول الإله المطلق في الدولة العلمانية كما يقول المسيري) وسلب الشرعية من أنماط الحياة الأخرى كافة، حتى ولو لم تكن منافسة أو معارضة. وهذا ما أطلق عليه باومان احتكار رسم الخرائط cartographic monopoly الذي جعل الزمان والمكان والثقافات المختلفة مجرد فضاء ماديٍّ خالٍ وانعكاسٍ تامٌ لخطط مسبقة تعدها الدولة أو الحكومة المركزية. وبذلك لم تعد وظيفة الخريطة مجرد تسجيل الفضاء ورصد ظواهره المختلفة، وإنما القضاء على ذلك الاختلاف وإعادة تشكيله وصياغته من أجل السيطرة عليه وفرض نظام

موحد يخضع له الجميع دون معارضة. وكان لهذه الرؤية عواقب وخيمة لأنها قررت التعامل مع الفضاء الإنساني فضاءاً مادياً لا يحمل في أثنائه أي ثقافات أوممارسات كائنة بالفعل(١).

وقد تجلت طموحات المشروع الحداثي في الطرز المعمارية الحديثة التي جعلت من الفضاء المادي مجموعة من الطرق الواسعة والوحدات السكنية المتماثلة في التصميم والمساحة والارتفاع، وطردت الثقافات المختلفة التي تعجز عن الانتماء إلى هذا الإطار الجديد، وكفلت لهم الموت المدني civil death بعزلهم واستبعادهم من هذا الفضاء. كما أنها أدت إلى "موت الشارع"، ويعني باومان بذلك الشارع ساحة يجتمع فيها أناس ينتمون إلى ثقافات مختلفة وبيئات متنوعة، ويمارسون مهناً مختلفة وأنشطة متعددة. لقد تحول الفضاء المادي إلى مجموعة من البوابات الأمنية، والأبواب الحديدية، وكاميرات المراقبة والأشكال الرياضية، والخطوط المستقيمة التي لا تعتد بالذات الإنسانية أو بالذاكرة التاريخية. ويرى باومان أن هذه المدينة المعمارية الفاضلة التي أسست وفقاً لمقاييس رياضية دقيقة هي التي أفرزت سلسلة لا نهائية من المشكلات الاجتماعية المستعصية مثل العزلة، واحتقار الغرباء، وموت ثقافة الاختلاف.

■ ٢- الثالوث غير المقدس

في مقالة بعنوان (مصير الإنسانية في عالم ما بعد الثالوث)، ظل باومان يؤكد على نقطة محورية في نقده للحداثة الغربية، وهي أن القومية العضوية العنصرية شهدت ميلاد الثالوث غير المقدس unholy trinity: الأرض- والأمة- والدولة (ذلك الثالوث الذي أطلق عليه المسيري الثالوث الحلولي العضوي: التربة-الدم-الشعب)، والذي أفضى إلى ترسيم الحدود بين

---

(١) See, Zygmunt Bauman (1998). Globalization: The Human Consequences.

سكان القطر الواحد من أصليين وغرباء، وكذلك بين أصدقاء الدولة القومية وأعدائها. ويرى باومان أن المشكلة الكبرى لم تكن بين الأصدقاء والأعداء، لأنهم كان ينظربعضهم إلى بعض ذواتٍ إنسانية فاعلة محددة المعالم والصفات. أما الغرباء فقد كانوا دائماً رمزاً للإبهام والغموض، لأنه يصعب تصنيفهم على أنهم أصدقاء أو أعداء. وهنا كانت تكمن المشكلة ويظهر الخطر، لأنهم ينتمون إلى الفئة التي لا يمكن البت في تصنيفها أو تحديد هويتها undecidable، ومن ثم فإنه يلزم إخضاعهم لعمليات مستمرة من الإدماج أوالاستبعاد أوالاستئصال. وغالباً ما يتم الإشارة إلى الاشتراكية القومية الألمانية باعتبارها مثالاً واضحاً على روح الحداثة التي تسعى لاستئصال أي عائق يحول بينها وبين فرض النظام وإقصاء الفوضى والعشوائية والمصادفة. لكن هذه الروح، كما أشار المسيري من قبل، ليست انحرافاً ألمانياً، وإنما هي جزء من المنظومة الغربية التي احتفت بالقومية العضوية. وهنا لا يتردد باومان في أن يصف القومية بأنها "عنصرية المثقفين"، وتزداد حدة الخطاب النقدي للقومية عندما يصفها باومان بأنها "الكنيسة التي ترغم القطيع على اتباع المذهب"[(١)].

■ ٣- أهل التشريع والتنين (المفكر والسلطة)

يشبه باومان دور العلماء والمفكرين والمثقفين بدور أهل التشريع legislators. وهذه الصورة المجازية تبين سلطة المثقف المتجاوز للواقع الإنساني وقدرته على طرح نماذج معرفية تنظم الواقع المتغير المتدافع المتناقض. وهذا الدور ليس دوراً إيجابياً، تماماً مثلما يعتقد المسيري، وإنما هو دور سلبي، لأنه أعطى السلطة للفلاسفة بأن يتعاملوا مع الوجود الإنساني آلةً ضخمة يمكن دراستها ومعرفة القوانين التي تخضع لها، ومن

(١) Bauman, Zygmunt. (1991). Modernity and Ambivalence. Cambridge: Polity, p. 64

ثم يمكن السيطرة عليها. لكن دور المثقف يقف عند هذا الحد، ويتم الاستغناء عن خدماته، إن جاز التعبير. فعندما يتم التمكين للدولة المطلقة تصبح هي المشرع الأول، بل هي الشرعية نفسها، وما دون الدولة فهو باطل لا شرعية له، بل هو شيطان الإبهام نفسه demon of ambivalence تجسد في صورة إنسان لينتهك القانون والنظام وليزيد الفوضى والاضطراب. ولا ينسى باومان أن يذكرنا، على سبيل المثال، أن القرن السابع عشر لم يكن قرن الاستنارة المظلمة وحسب، وإنما كان أيضاً "عصر الخوف"، ولاسيما في عهدي لويس الثالث عشر ولويس الرابع عشر. ويعود باومان إلى دور المثقفين ويؤكد أن كتابات هولباخ وفولتير وغيرهم تحتوي على كثير من العبارات التي تحقر من شأن عامة الشعب والتي تعبر عن إيمانهم بأن التغيير يأتي من أعلى وليس من أسفل. فقد ظن فلاسفة التنوير أن بإمكان الإنسان التحكم في الطبيعة والوجود الإنساني بشكل كامل، ومن ثم الوصولَ إلى اليقين المطلق. وهنا يشير باومان إلى توماس هوبز الذي كان لأطروحاته أثر كبير في التوجه الفكري لمشروع الاستنارة وإدراك الإنسان للوجود الإنساني على مدى القرون الثلاثة الماضية، وكما أوضح المسيري من قبل، فإن الأطروحة الأساسية لهوبز تستند إلى الاعتقاد بأن "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان" وأن الصراع يكمن في الطبيعة الإنسانية التي تسعى دائماً إلى المنافسة والشهرة والمجد والإحساس بالطمأنينة، وأن هذا الصراع هو الذي يكفل تحقيق الغايات والرغبات ومن ثم لابد من وجود حكومة قوية لها القدرة على تنظيم هذا الصراع والقضاء على العنف وإضفاء النظام على الوجود الإنساني المتدافع المضطرب.

ويعتمد هذا الاعتقاد على صورة مجازية عضوية أثرت في الفكر الإنساني لأكثر من ثلاث مئة سنة. فقد شبه هوبز هذه الحكومة أوالدولة

المطلقة بالتنين، أو بحيوان بحري ضخم يعتقد أنه التمساح أو الحوت (لوياثان) Leviathan، الذي يهذب رغبات البشر ويحفظ الأمن والاستقرار، ويصل بالمجتمع إلى العقلانية الكاملة والشفافية المطلقة. ويؤكد باومان أن البيروقراطية المؤسسية التي خلقتها الدولة الحديثة كانت شرطاً أساسياً وضرورياً، وإن لم تكن شرطاً كافياً، لظهور الإبادة في صورتها الحديثة، لأنها تولت مسؤولية الحسابات الرياضية والإحصائية وكفلت استمرار العقلانية التعاقدية المادية وكفاءة الأداء وجودة الإنتاج بأقل قيمة ممكنة، لكنها لم تكترث بالعلاقات التراحمية أو المسؤولية الأخلاقية (لاحظ ارتباط ذلك بتعريف المسيري للحداثة). ولم يكترث من ينتمي إلى هذه المنظومة بمحاسبة النفس أو تأنيب الضمير عندما يسلب حرية الآخرين أو عندما يعذب الأبرياء أو حتى عندما يقتل الضعفاء ويبيد الغرباء، لأنه يرى في ذلك قمة إتقان العمل وحسن أداء الواجب الوظيفي. بل إن باومان يشير إلى مفهوم ماكس فيبر عن "شرف الموظف" حتى يؤكد انفصال العقل والعلم والتكنولوجية عن القيمة الإنسانية (لاحظ ارتباط هذه الرؤية أيضاً بتعريف المسيري للحداثة). يقول باومان على لسان فيبر: "يكتسب الموظف شرفه من قدرته على تنفيذ أوامر السلطات العليا بإخلاص، تماماً كما لو كانت الأوامر تتوافق وقناعته العقلية". ويظل هذا المنطق سليماً حتى إذا رأى الموظف أن هذه الأوامر غير سليمة، وأيضاً إذا أصرت السلطات على تنفيذ الأوامر رغم اعتراضه عليها". ويرى الموظف في هذا السلوك "أعلى درجات الانضباط الأخلاقي وإنكار الذات"[١].

---

(١) Zygmunt Bauman. (2000). Modernity and the Holocaust. New York: Cornell University Press, p.22

■ ٤- البستان:

في إطار المشروع الحداثي، يتحول المجتمع إلى بستان، والدولة الحديثة إلى بستاني يسخر أدواته لأعمال البستنة وتهذيب النبات. ويرى باومان أن الدولة الحديثة قد نجحت في تسخير إمكاناتها وأدواتها كافة لاقتلاع الحشائش والأعشاب الغريبة حتى تكفل للمجتمع حياة مستقرة وبناءً محكماً لا تتحكم فيه الصدفة العمياء أو الإبهام أوالجمع بين الأضداد. ذلك بأن الحداثة الصلبة لا ترضى بسقاية الأشواك من أجل الزهور، وإنما تسعى دوماً إلى اقتلاعها من جذورها، لأنها غريبة عنها ضارة بها. ولقد أشار المسيري إلى هذه الصورة المجازية عند معالجته لسطوة الدولة المطلقة في المنظومة العلمانية، وأشاد بمقارنة باومان للدولة المطلقة بالبستاني الذي ينظم البستان ويقتلع الحشائش، وبالطبيب الذي يحدد معايير الصحة والمرض، وبالمهندس الذي يفرض على الفضاء المادي نمطاً معيناً من الطرق والجسور. والقاسم المشترك بين هذه الصور هو تبرير السلطة المطلقة في تنظيم الوجود الإنساني واستبعاد العناصر الغريبة التي يمكن أن تضر بالإحساس بالتوازن والانسجام والعضوية. ومن هذا المنطلق يؤمن باومان في كتابه "الحداثة والإبهام" بأن الإبهام كان المحرك الرئيسي للحداثة الصلبة، لأنه جعل من النظام مهمة للمشروع الحداثي. وهو يصور هذه العلاقة بحالة الحرب من أجل البقاء. ولعل القارئ يلحظ توافق المنهج الحداثي الصلب مع النظرية الداروينية، ولاسيما أطروحتي الانتقاء الطبيعي والصراع من أجل البقاء. فلكي يتسنى لنا إضفاء صفة الحداثة على المجتمع الإنساني لابد أن يخضع لعمليات "عسكرية" صارمة ولا نهائية من الإدارة والهندسة الاجتماعية لمواجهة كل من يخالف البناء المحكم والنظام المستقر. ومن ثم شنت الحداثة الصلبة حرباً

لا هوادة فيها على الإبهام والغموض والتفكك والتنافي والتنافر ومجافاة المنطق والخروج عن المعقول[١].

وفي إطار هذه الرؤية، أصبح كل من يخالف المشروع الحداثي أو لا ينتمي إليه عدواً مريضاً بربرياً حيوانياً غريباً يؤمن بالخرافة الميتافيزيقية، ومن ثم لابد من ترويضه أوالقضاء عليه، وإن وهبت له الحياة تحت شعار التسامح) التسامح القمعي repressive tolerance). ويعزو باومان ألوان القمع والاضطهاد كافة ومسخَ الآخر وانتهاكَ حقوقه إلى هذا المنهج الحداثي في التعامل مع الظاهرة الإنسانية. وفي هذا الصدد، يؤكد باومان أن الإبادة في صورتها الحديثة هي "الابن الشرعي لروح الحداثة الغربية وسعيها الدؤوب لتحقيق الكمال المطلق". ومن ثم رفض باومان التعامل مع محرقة اليهود (الهولوكوست) على أنها مسألة يهودية أو خطيئة ألمانية. يقول باومان:

إن الروع الكامن في ضميرنا والمتغلغل في ذاكرتنا الجمعية بشأن الهولوكوست (بصورة تتجاوز مجرد الرغبة القاهرة في ألا نواجه هذه الذاكرة) هو الظن المؤنب بأن الهولوكوست يمكن أن تكون أكبر من مجرد شذوذ، أكبر من مجرد انحراف عن الطريق المستقيم للتقدم، أكبر من مجرد ورم سرطاني في الجسم السليم للمجتمع المتحضر، أي أن نقول، وباختصار، إن الهولوكوست ليست نقيضاً للحضارة الحديثة ولا لأي شيء يرمز إليها (أو نعتقد نحن أنه يرمز إليها). إننا نخشى (حتى ولو رفضنا الاعتراف بذلك) أن تكون الهولوكست قد استطاعت أن تكشف وجهاً آخر للمجتمع الحديث نفسه الذي يروقنا وجهه المألوف. ونخشى أن يكون الوجهان ملتصقين على أكمل وجه بالجسم نفسه. ولعل أشد ما نخشاه هو أن أحد الوجهين لا يستطيع أن يوجد دون الآخر تماماً مثل وجهي العملة[٢].

---

(١) Bauman, Zygmunt. (1991). Modernity and Ambivalence. Cambridge: Polity

(٢) Zygmunt Bauman. (2000). Modenity and the Holocaust. New York: Cornell University Press, p. 7

٥- طفيلية الجماعات اليهودية

وقبل أن نعرض لتطور هذه الصورة عند باومان، نرى أنه من الأفضل أن نشير إلى معنى كلمة "طفيلية". ويعرف المسيري هذه الكلمة بأنها إشارة إلى "الحيوان أو النبات الذي يعيش على غيره. ويستخدم المعادون لليهود مصطلح "طفيلية اليهود" لوصف ما يتصورون أنه علاقة أعضاء الجماعات اليهودية بالمجتمعات التي يعيشون في كنفها". ولقد استطاع المسيري تتبع هذه الصورة وأبرز نتائجها كما أشرنا من قبل. وسنشير إلى تطور هذه الصورة بشيء من التفصيل نظراً لاهتمام كلٍّ من باومان والمسيري بها. يقول المسيري:

"وطفيلية يهود العالم خارج فلسطين موضوع كامن أساسي في الأدبيات الصهيونية ذات الديباجات الاشتراكية. فقد وصف المفكر الصهيوني العالمي جوردون يهود العالم خارج فلسطين بأنهم طفيليون، كما استخدم المفكر الصهيوني الألماني ماكس نوردو كلمة "البكتريا" لوصف وضع اليهود في المنفى، واستخدمها من بعده الزعيم النازي هتلر. ومن هنا، فإن صورة اليهودي طفيلياً صورة أساسية في الخطاب السياسي الغربي، الرأسمالي والاشتراكي، الصهيوني والمعادي لليهود. وقد اقترح نوردو أن يكون حل مشكلة الطفيلية اليهودية من خلال ظهور اليهودية ذات العضلات. ومن ثم، يمكن حل إشكالية الشعب الطفيلي عن طريق استيطانه في فلسطين بالعنف، والاستيلاء على الأرض، على أن يعمل فيها بنفسه، فيخلصها من العرب ويخلص نفسه من الطفيلية، وهذا هو الخلاص الصهيوني"(١).

---

(١) عبد الوهاب المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (المختصرة)، المجلد الأول، الطبعة الثانية، دار الشروق، ٢٠٠٥، ص ١٣١-١٣٢.

ولقد اهتم باومان أيضاً بتتبع هذه الصورة المجازية العضوية، التي تصور الإنسان أوالوجود الإنساني في شكل نبات أوحيوان. وهو يشير عادةً إلى فريدريك الأكبر Fredric the Great باعتباره الطاغية المستنير الذي طالما نادى بضرورة التعامل مع أفراد المجتمع تماماً مثلما يتعامل الفلاح مع زراعة الموز والأناناس. ويتتبع باومان تطور هذه الصورة العضوية وعلاقتها بأيديولوجية العلم في القرن العشرين، وهو يؤكد أن الصورة المجازية العضوية نموذج متكرر لدى العلماء الذين كان لهم دور بارز في تشكيل العقل الحديث والثقافة السائدة في المجتمع الأوروبي. ويشير باومان إلى دور كل من ر. و. داري R.W. Darre الذي شغل منصب وزير الزراعة النازي، وعالم الأحياء الشهير إرفين باور Erwin Bauer، وزميله مارتن شتاملر Martin Stammler، والاختصاصي في علوم الحيوان البروفيسور كونراد لورينز Konrad Lorenzالذي حاز على جائزة نوبل عام ١٩٧٣، في صياغة هذه الصورة المجازية. والصورة الحاكمة عند هؤلاء تجعل من المجتمع الإنساني حديقة، أو عيادة طبية يتحول فيها أفراد المجتمع إلى مرضى (أفواه لا تنتج وتعيش عالة على غيرها) أو حيوانات (تفتقر إلى العقلانية ولا تتبع النظام) أو حشائش ضارة (تعيش على رزق النباتات النافعة)، ويصبح فيه العلماء والفلاسفة ورجال الدولة هم القائمين بأعمال الزراعة والبستنة والتربية والتعقيم من أجل استصال الحشائش الضارة و "الأورام الخبيثة" التي تضر بالصحة العامة وسلامة المجتمع. يقول باومان:

"لم يكن لهؤلاء العلماء الذين سبقت الإشارة إليهم هادٍ سوى الفهم الحق لدور العلم ومهمته.... وبالتحديد، فقد اهتدوا في طريقهم باليقين الحداثي النمطي المعتاد بأن السبيل إلى مثل هذا المجتمع (الصحي الصالح) يفضي حتماً إلى الترويض النهائي للقوى الطبيعية الفوضوية التي

جبل الإنسان عليها. ناهيك عن الإيمان بضرورة تنفيذ ذلك في إطار خطة نظامية علمية عقلانية وصارمة إن لزم الأمر. وكما أظهرت الأيام، وبإقرار الجميع، فقد كان اليهود ذوو الطبيعة الفوضوية المستعصية من بين الحشائش الغريبة التي نمت فوق الأرض التي أعدت لتكون جنة المستقبل ذات البناء الهندسي الدقيق. وثمة حشائش أخرى لابد من اقتلاعها كالمصابين بأمراض خلقية والسفهاء وذوي الأبدان المشوهة. كما نمت نباتات تحولت فيما بعد إلى حشائش لأن عقلاً أعظم أراد أن تتحول الأرض التي نمت بها إلى جنة رجل آخر"(١).

وكان للشعراء دور كبير في توطيد الصورة المجازية والإدراكية الكريهة والمنفرة التي تحث على اجتثاث اليهود من فوق الأرض، بل وتستوجب ذلك. ويذكرنا باومان بالكتاب الذي ألفه روبرت كازلو عن الشاعر ازرا باوند بعنوان "سلسلة أنساب الشياطين: معاداة اليهود، الفاشية، وأساطير ازرا باوند" (١٩٨٨) الذي يكشف فيه عن الكراهية التي يكنها هذا الشاعر لليهود حتى وصفه كازلو- ساخراً - بأن له الفضل في شيطنة الآخر بل وتأسيس علم دراسة أنساب الشياطين. ذلك بأن خطاب باوند يزخر بالصور المجازية التي تصف اليهود بأبشع النعوت وتعرض لهويتهم في مشاهد تثير الاشمئزاز وتبعث على اتخاد سبل الحيطة والحذر، وربما البطش حتى يستقر النظام. ويعدد كازلو الصور التي تسبح جميعها في قرارة القاذورات والوحل والعفن: وحل اليهود، وحل أشراف اليهود، مجاري فلسطين، الضباب المعتكر الذي تتقزز منه النفس. والقاسم المشترك بين هذه الصور المجازية فهو التفسخ والإنتان. ناهيك عن اللزوجة التي تنذر بالشؤم والمصائب والهلاك(٢).

---

(١) Bauman, Zygmunt (1991). Modernity and Ambivalence. Cambridge: Polity, p. 29

(٢) Ibid. p. 151-155

ويرى باومان أن المفارقة الكبرى تكمن في أن ما حققه اليهود من إنجازات في مناحي الحياة كافةلم يكن كفيلاً بتحقيق المساواة السياسية والقبول الاجتماعي. فقد كان للدولة الحديثة آمال عظيمة نحو التحديث والوحدة، وكان اليهود من أكثر الحشائش الغريبة إضراراً بنمو تلك الآمال لأنهم ما زالوا يحيون حياة الجيتو، وما زالوا يطلقون اللحى ويرتدون ثياباً غريبة، ولم يذوبوا ذوباناً كاملاً في العادات والتراث الحضاري الأوروبي. وهم بذلك يمثلون رمزاً للخروج عن المعقول والتنافر والتفكك مما يجعلهم ينحدرون إلى دركات لا تليق بمكانة العقل الحديث. ويصور باومان منهج الدولة الحديثة في معالجة هذه القضية بأنها حرب صليبية إصلاحية ثقافية cultural crusade ضد الاختلاف في منظومة القيم وأسلوب الحياة والأعراف والمعتقدات. وهنا يظهر الآخر بأنه يمثل أشكال الدونية كافة: التخلف، الإعاقة، المرض، البلاهة، الرجعية، وربما الجنون.

ولعل ذلك هو ما دفع باومان إلى مراجعة مفهوم "حقوق الإنسان"، حيث كشف عن التجريد المفرط الذي يحوم بمصطلح "حقوق الإنسان"، وهو يرى أن هذا المصطلح ينتمي إلى عالم المثال وأحلام الفلاسفة والمفكرين وأنصار الحركة الهيومانية (الإنسانية)، ولم يكن أبداً مبدأ تنظيمياً للعمل السياسي، لأن الدولة القومية كانت المرجعيةَ النهائية التي تحدد نطاق هذه الحقوق ومدى شرعيتها، كما أن هذه الحقوق كانت حقوقاً محلية، لأنها كانت تقتصر على أبناء الدولة القومية. وإن شئت قل إنها كانت حقوقاً عنصرية طفيلية استطاع أصحاب المصالح حوسلتها (تحويلها إلى وسيلة)، كما يقول المسيري، وتسخيرها لخدمة الرجل الأبيض في الفضاء الذي يعيش فيه (داخل الغرب أوخارجه) وخدمة الإمبريالية والفضاء الذي تنتشر فيه. ويستطيع القارئ أن يستشف أن كل

ما يسري على مراجعة مصطلح حقوق الإنسان يسري أيضاً على مفاهيم أخرى مثل (الديموقراطية)، (حرية الوعي)، (حرية التعبير)، (حرية الاجتماع والتنقل).

ورغم أن باومان لا يجعل الإبادة حكراً على الجماعات اليهودية كما يفعل أنصار الحركة الصهيونية، فإنه جعل للإبادة النازية ليهود أوربة مركزية واضحة في كتاباته، وكأن الحداثة الغربية لم ترتكب أعمالاً وحشية، ولم تنفذ تصفيات جسدية لكثير من الأقليات في شتى أنحاء العالم من أجل تحويل العالم بأسره إلى مادة استعمالية، تخدم فكرة التقدم المادي الذي تأسست عليه الحضارة الغربية. ولذلك لا تتمتع القضايا الإنسانية الأخرى بالثقل نفسه الذي تتمتع به محرقة اليهود على أيدي النازيين. ولنضرب بالقضية الفلسطينية مثلاً على ذلك، فقلما يشير باومان إلى ما تمارسه إسرائيل ضد الفلسطينيين، أو إلى التماثل بين ما قامت به النازية العضوية العنصرية في الماضي ضد يهود أوربة، وما تفعله الدولة الصهيونية العضوية العنصرية ضد الفلسطينيين منذ أن اغتصبت أرضهم بمساندة الدول الغربية الإمبريالية. وفي هذا الصدد، يكتفي باومان بالإشارة العابرة إلى الكارثة الإنسانية الناجمة عن وجود ثلاثة ملايين لاجيء فلسطيني في الشرق الأوسط، وكأن هذه الكارثة أحد كوارث الطبيعة التي قدرها الله أو التي تحدث من تلقاء نفسها ولم يتسبب في خلقها أي تراث حضاري إمبريالي عضوي عنصري!

إن باومان يصمت صمتاً مريعاً عن العلاقة بين الحداثة والإمبريالية الغربية ورغبتهما الجامحة في تحويل العالم إلى مادة استعمالية تخدم أيديولوجية التقدم المادي والفردوس الأرضي، وهو في ذلك لا يختلف عن ميشيل فوكو وجاك ديريدا وغيرهم من المفكرين الذين وجهوا سهام النقد إلى المشروع الحداثي؛ لأنهم جميعا تجاهلوا دور الاستعمار الغربي

والحركة الإمبريالية في فهم التراث الفكري والأخلاقي للحداثة الغربية. والطريف في ذلك أنني قد بعثت إلى باومان برسالة إلكترونية بها ثلاثة أسئلة، وكان السؤالان الأول والثاني يدوران حول علاقة الإمبريالية بالحداثة الغربية، وكان السؤال الثالث يتعلق بدور المجاز في أعماله. وفوجئت به وقد أرسل إلي رسالة إلكترونية أرفق بها ملفاً يتكون من سبع صفحات يشرح فيها دور المجاز في أعماله، واعتذر عن عدم الإجابة على السؤالين الرئيسين في سطرين نظراً لضيق الوقت.

الحداثة السائلة:

يتعامل باومان مع الحداثة السائلة على أنها النموذج المهيمن والكامن في العصر الحاضر في ظل انحسار دور الدولة القومية وعولمة رأس المال وتحديد مقياس القوة بمدى القدرة على التنصل من المسؤولية، ولذا كرس خطابه النقدي في الآونة الأخيرة لتعرية النموذج الحداثي في مرحلة السيولة في عدة أعمال منها: العولمة: العواقب الإنسانية (١٩٩٨)، العمل والنزعة الاستهلاكية والفقراء الجدد (١٩٩٨)، بحثاً عن السياسة (١٩٩٩)، الحداثة السائلة (٢٠٠٠)، الحب السائل (٢٠٠٣)، الحياة السائلة (٢٠٠٥) والخوف السائل (٢٠٠٦). وتتحول هذه الصورة المجازية في هذه الأعمال إلى نموذج إدراكي يرسم الخريطة المعرفية للحداثة الغربية. والمثير للدهشة أن باومان والمسيري- وكارل ماركس من قبلهما في البيان الشيوعي- يدينان إلى وليام شكسبير بهذه الصورة المجازية التي تمثل الانتقال من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة الشاملة. ففي مسرحية "العاصفة" يقول بروسبيرو "كل ما هو صلب يذوب ويصبح هواء". وتشير هذه الصورة إلى حالة التبدل والتغير، وإلى رفض القوالب والأشكال المحددة، كما تشير إلى الافتقار إلى هوية محددة

المعالم، وإلى الانسلاخ من الماضي، لأنه علامة من علامات الثبات، والتشبث به يعني المجازفة وتعريض النفس لمجموعة من الاتهامات كالتأخر والتخلف. ويلخص باومان مفهوم الحياة السائلة بأنه "متوالية من البدايات الجديدة" succession of new beginnings يصبح شغلنا الشاغل فيها هو اللحاق بركب التقدم واتباع أحدث الصيحات العالمية، واقتناء أحدث المنتجات والأجهزة والتحف الفنية التي أصبحت المعيار الأوحد لتأكيد الهوية المتجددة التي تتبرأ من الثبات و الجمود و الركود[١]. ويشبه باومان هذه الحالة بالثورة الدائمة .permanent revolution ونحن نرى أن هذه الحالة هي من أبرز ملامح الحركة المطلقة التي لا تتقيد بالدوران حول أي مدار أو فلك يكترث بالإنسانية المشتركة، ومن ثم تقودنا رغبة جامحة في زيادة معدل السرعة في ماراثون التقدم - كما يصفه باومان - الذي يتطلب من المستهلك التخلص مما في يديه وامتلاك ما هو أحدث. ويفقد التقدم معناه الإنساني، ويتحول إلى تخلص مستمر من النفايات، وتبرؤٍ دائم مما هو قديم. وأبرز الصور المجازية التي تمثل مرحلة السيولة الشاملة ما يلي:

■ ١- لعبة الكراسي الموسيقية

يرى باومان أن الحداثة السائلة تحول العالم بأسره إلى مادة استعمالية، وهي بذلك تلغي المسافة بين الإنسان والمادة، ويضفي قيماً استعمالية على الإنسان فيتحول الإنسان والجماد والحيوان إلى أدوات استهلاكية محضة. وهذه المادة وتلك الأدوات لها عمر افتراضي، وبانتهائه تنتهي صلاحيتها، ويجب عندئذ أن نستعين بشركات القمامة لنتخلص منها حتى يتسنى لنا استخدام مواد وأدوات جديدة. ويرى باومان

---

(١) Zygmunt Bauman. Liquid Life. Cambridge: Polity

أن الحياة في مرحلة السيولة ما هي إلا "نسخة مخيفة من لعبة الكراسي الموسيقية" التي لا يحاول فيها الإنسان أن يبتكر شيئاً جديداً وإنما يكون شغله الشاغل الحرص على الإفلات من عمليات الاستبعاد من خلال الفهم السريع لإشارات الموسيقا[١]. ويرى باومان أننا جميعاً أصبحنا نخضع لقواعد هذه اللعبة إذ يجب أن يخرج واحد من اللعبة لمجرد أن عدد الكراسي أقل من عدد اللاعبين، والبقاء في هذه اللعبة ليس للأكثر تمسكاً بالذاكرة التاريخية والأطر المرجعية، وإنما للأكثر سرعة في فهم الإشارات الموسيقية، وهذه الإشارات في عالم السيولة تتلخص في مواكبة النموذج الاستهلاكي، واقتناء كافة العلامات والرموز (السلع والمنتجات) التي تبرهن على فهمه السريع لقواعد اللعبة.

■ ٢- المستهلكون المعيبون أو الفقراء الجدد

وفي مرحلة السيولة، لا تحتاج الحداثة الغربية إلى الخيال اليوتوبي الذي طالما تغذت عليه الحداثة الصلبة، لأنها لا تكترث بفكرة المجتمع الصالح أو إقرار العدل في المجتمع. كما أن الطبقة العاملة لم تعد أمل التغيير والثورة، لأن الصراع لم يعد بين الطبقة العاملة والطبقة البرجوازية، وإنما انقسم العالم إلى طبقتين: طبقة النخبة التي أفرزتها العولمة وطبقة " المستهلكين المعيبين" flawed consumers أو الفقراء الجدد الذين لا تتوافر لديهم السيولة النقدية، ولا يحوذون بطاقات الائتمان. والفقراء الجدد ليسوا فقراء القرون الماضية، لأنهم ليسوا حريصين على إحداث أي نوع من الاتزان الاقتصادي، ونجدهم يقبلون على شراء أحدث الماركات، وأجود المنتجات، حتى يتسنى لهم الإحساس بهوية الحداثة. ويتنامى الإحساس بانعدام اليقين كلما أدركنا أن

---

(١) Ibid

السباق لم يعد ينحصر في الإطار المحلي أو القطر الذي نعيش فيه، وأن العولمة جعلت منه ماراثوناً عالمياً نتيجته محددة سلفاً، لأنه يجمع بين قوى غير متكافئة، شكلها النظام العالمي الجديد. فالنخب الرأسمالية هي الطبقة التي تمتلك حرية الحركة والتنقل، ولا تلتزم بأي نوع من الواجبات نحو بناء المجتمع أو رعاية الضعفاء، كما أنها تتنصل من المسؤولية ولا تتحمل تبعات العولمة وعواقبها الإنسانية. ويشبه باومان هذه الطبقة بمُلاّكِ الأراضي الغائبين absentee landlords الذين ضربوا بحاجات المزارعين عرض الحائط، وانغمسوا في التنعم بفائض الإنتاج. بيد أن الأرض كانت تقيد حركتهم فلم يتمتعوا بما تتمتع به النخب الرأسمالية من حرية الحركة وتدفق رأس المال في مشروعات واستثمارات تتجاوز حدود الدولة.

■ ٣-السائح والصعلوك (محدث النعمة والمنبوذ):

وكما أبرز المسيري هيمنة النموذج الاستهلاكي وانتشار قطاعات اللذة، يرى باومان أيضاً أن هذه السيولة تشهد انتعاشاً غير مسبوق لقطاعات اللذة التي تتولى إشباع رغبات المستهلكين. ويتحول التمركز حول الاقتصاد التصنيعي (اليدوي والآلي) في مرحلة الصلابة إلى تمركز حول الاقتصاد الخدمي service economy والاستهلاك واللذة، ومن ثم ينصب الاهتمام على إقامة المباريات الرياضية، والمهرجانات الغنائية، وتشييد المطاعم الفاخرة، وإنشاء شركات التسويق، وإقامة الوكالات السياحية، حتى ينقسم المجتمع إلى طبقتين: طبقة السائحين وطبقة الصعاليك. ويرمز السائح في مرحلة السيولة الشاملة إلى النموذج الأمثل للنزعة الاستهلاكية والتلذذ والتنعم وحرية الاختيار والحركة والتنقل، وهو بطل الحداثة في مرحلة السيولة الشاملة، ليس لأنه عصامي بدأ من الصفر، ثم وصل إلى القمة، ولكن لأنه يمتلك أدوات الحركة

والاستهلاك. وهنا يتغير مدلول السياحة الذي كان يرتبط في أذهاننا بالرحلات إلى الأماكن المقدسة، والرحلات العلمية والاستكشافية، حيث لم يعد الهدف من السياحة التعلم وتواصل الحضارات أو تبادل الخبرات، وإنما الاستمتاع بالقدرات الاستهلاكية. أما الصعلوك vagabond فهو المتسكع الذي خلق لخدمة السائح أوهو سائح دون اختيار أو إرادة. وإذا استخدمنا مصطلح الجماعة الوظيفية الذي طرحه المفكر المعاصر عبد الوهاب المسيري فيمكن القول: إنَّ الصعاليك عبارة عن جماعة وظيفية لا تدين بالولاء للمكان الذي تسافر إليه أو تعمل به، و هي ترى أن حياة السائح هي الحياة المثلى والتجسد الحقيقي للفردوس الأرضي. ويصف باومان هذه الجماعة بأنها جماعة السائحين المعيبين flawed tourists لأنهم لا يلقون الترحيب أو الحفاوة التي يلقاها السائحون، بل إنهم الكابوس المفزع الذي يؤلم السائحين ويذكرهم بالمصير الذي يمكن أن يواجهوه إذا ما فقدوا قدراتهم الاستهلاكية وحرية الحركة والتنقل. ويتسع هذا المفهوم ليشمل المهمشين والبسطاء واللاجئين والمنشقين والمهاجرين غير الشرعيين وكل من تخلت عنهم مؤسسات الدولة ولم تكفل لهم حياة إنسانية كريمة، أو شردهم الاحتلال والحروب والصراعات السياسية.

ويستخدم باومان صورتين مجازيتين أخريين للإشارة إلى هذه الحالة التي أفرزتها الحداثة الغربية: محدث النعمة والمنبوذ. وهو يصف محدثي النعمة والمنبوذين بأنهم في المكان، لكنهم ليسوا من المكان، إشارة إلى افتقارهم إلى نوع من الانتماء إلى المكان الذي يعيشون فيه أو يرحلون إليه. ويتحول المجتمع الإنساني بأسره إلى جماعة من البدو، لا يستقرون بمكان ولا يهدأ لهم بال. يقول باومان:

"الحداثة هي استحالة لزوم المكان، والإنسان الحديث هو السائر الحائر الذي لا يقر له قرار. ولسنا بحاجة إلى أن نختار اللحاق بموكب

السائرين، مثلما لا نختار أن نكون حداثيين. لكننا نتبع السائرين، لأننا قد ألقي بنا إلى عالم تتمزق أوصاله بين جمال الحلم وقبح الواقع. ذلك الواقع الذي قبّحه جمال الحلم. وما يسكن هذا العالم غير البدو الرحل، لكنهم بدو يرحلون بغية الاستقرار. وحول الأطراف والأركان، توجد - بل ينبغي أن توجد، ولابد أن توجد - أرض كريمة مضيافة يستقرون بها. بيد أنه يظهر وراء تلك الأركان أطراف أخرى تحمل معها نوبات جديدة من الإحباط وآمالاً جديدة لم تتحطم بعد"[١].

ويسوق باومان بعض الأمثلة الطريفة الجادة التي تعكس السباق الاستهلاكي والتسويقي. فأحد الإعلانات تقول: "كن على طبيعتك - واختر مشروب البيبسي" ."Be yourself - choose Pepsi" ولاشك أن هذه الدعوة تنطوي على مفارقة كبيرة، لأنها تمنح الحرية وتسلبها في الوقت ذاته، كما أنها تربط الهوية بتناول مشروب البيبسي. ويسوق باومان مثالاً آخر يشير فيه إلى إحصائية علمية مفادها أن الحكومات الغربية تنفق ما يقرب من ٣٥٠ مليار دولار سنوياً لدعم تربية الحيوانات، وهو ما يعني أن البقر في أوربة أحسن حالاً وأفضل عيشاً من نصف سكان العالم. ويشير باومان إلى الخطر الذي يهدد كوكب الأرض إذا ما استمرت معدلات الاستهلاك على هذا المنوال، أو إذا حاول سكان آسية وإفريقية وأمريكة اللاتينية اللحاق بمستوى المعيشة الذي ينعم به الغربيون، لأن ذلك سيعجل بكارثة عالمية. وهنا يستشهد باومان بمقولة جون ريدر: " لو أن كل من يعيش على الأرض عاش حياة مريحة مثلما يعيش المواطن العادي في أمريكة الشمالية، فإننا لن نحتاج إلى كوكب واحد فقط، وإنما إلى ثلاثة حتى نوفر أقواتهم". وتكمن المفارقة، كما يرى باومان

---

(١) Zygmunt Bauman. "Parvenu and Pariah: The Heroes and Victims of Modernity" in The Bauman Reader. Peter Beilharz.ed. Oxford: Blackwell Publishers, p. 218

وغيره من المفكرين، في السعي الدؤوب لفرض التجارة الحرة والديموقراطية الليبرالية والهيمنة الأمريكية على عالم يتضور جوعاً[١].

ويؤكد باومان على العلاقة الوطيدة بين التمركز حول اللذة وانحسار سلطة المقدس ورقص الدوال وابتعادها عن مدلولاتها المتفق عليها. ولذلك يصاحب هيمنة النموذج الاستهلاكي المادي تغير مفهوم المقدس، فلم يعد يشير هذا المفهوم إلى ما يجري داخل المعبد أوالكنيسة أوالمسجد من طقوس وعبادات وترسيخ للقيم الإنسانية بل أصبح يشير، ضمن ما يشير، إلى الالتزام بتنظيف السيارة يوم الأحد من كل أسبوع أو إلى اصطحاب الأسرة إلى الأسواق ودور العرض السينمائي. وتشهد مرحلة السيولة الشاملة انحساراً لسلطة المقدس واختفاء ما أطلق عليه مخائيل باختين الخوف الكوني cosmic fear، فلم يعد الإنسان يشعر بضآلته وضعفه أمام هذا الكون الفسيح.

■ ٤- اختفاء الشهيد والجندي المجهول

ولا غرابة أيضاً أن يفقد مفهوم الشهادة أوالاستشهاد معناه. ففي مرحلة الصلابة، غاب مفهوم الاستشهاد وحل محله مفهوم "البطولة"، وتحول الشهيد إلى " الجندي المجهول" الذي يسجل أروع أدوار البطولة في ميدان المعركة، والذي تشيد له الدولة الحديثة التماثيل في أعرق الميادين في العواصم والمدن الكبيرة تخليداً لذكراه. وهذا الجندي مجهول لأنه - مهما كانت مكانته متواضعة أو كان دوره بسيطاً- فقد قام بعملٍ بطوليٍّ لا يقدر ولا يوزن برتبته في جيش الدولة. وبذلك كان الموت في ساحة القتال هو الذي يكفل الخلود والحياة الأبدية بين البشر. ويرى باومان أن هذا الدور البطولي يختلف عن الاستشهاد لأنه يرتبط بالخلود "

---

(١) See, Zygmunt Bauman. Liquid Life. Cambridge: Polity

المادي العلماني" وليس الخلود "الروحي الأخروي". أي إنه ارتبط بخلود الدولة التي تشيد النصب التذكارية مكافأة لأبنائها وتخليداً لذكراهم.

بيد أن هذه المركزية التي كانت تتمتع بها الدولة في تجنيد الأبطال وتعبئة الجيوش بدأت تنحسر. وفي لمسة فكاهية ساخرة يؤكد باومان أننا في هذا العصر لا نجد من يرغب في أن يضحي بنفسه من أجل كبار رموز الدولة والنخب الحاكمة في أنحاء المعمورة، ولا تكترث الدول بتشبيع الجنود بالروح الوطنية والولاء. ويعزو باومان انحسار مركزية الدولة إلى ظهور قوى العولمة الخفية التي لا تتقيد ولا تدين بالولاء لبقعة معينة من بقاع الأرض (خصخصة الحروب واستئجارالمرتزقة في الحروب بغض النظر عن سيادة الدول أوالشرعية الدولية أوحقوق الإنسان أو الدفاع عن أرض الوطن)، وإنما نجدها في رحلات صيد دائمة حيث الأسواق (البلدان المحتلة) والبضائع (البترول) ورؤوس الأموال (الرواتب الباهظة). كما أن الدولة لم تعد القوة التي تهيمن على أوجه النشاط الاقتصادي والثقافي والاجتماعي. بل إن حفظ الأمن لم يعد من أولوياتها بعكس دور الدولة القومية في مرحلة الصلابة حينما كانت تسعى جاهدة لتوفير الأمن والحماية لرعاياها من المهد إلى اللحد. فقد تخلت الدولة عن المواطن كلية وتركته يعتمد على قدراته الذاتية في التعامل مع قوى العولمة الخفية.

والحداثة في مرحلة السيولة ليست بحاجة إلى التعبئة الروحية أو الأيديولوجية، بل إنها لا تكترث بدور الجماهير ولا تقيم وزناً لآرائهم، ومن ثم فإنها تسعى لتكثيف عمليات تهميش دور الجماهير، وبالرغم من أن الدول الغربية لا تعيق قيام أحزاب سياسية جديدة كما يحدث في بلدان أخرى، إننا نجدها لا تشجع الجماهير على المشاركة السياسية. ويتضمن

خطاب باومان إشارات ضمنية إلى رئيس الوزراء البريطاني توني بلير ودوره في الحرب على العراق علاوة على عدم اكتراثه بالمظاهرات والمسيرات الحاشدة والرأي العام الذي ندد بغزو العراق. ويعزو باومان فقدان الثقل السياسي للتظاهرات والمسيرات وعدم الاكتراث بدور المواطن والاستغناء عن الشهداء والأبطال في مرحلة السيولة إلى أمرين:

أ- الحياة السائلة التي تحارب كلَّ ألوان التضحية باللذة الحاضرة في سبيل أي غاية سامية.

ب- الحياة السائلة التي تشكك في جدوى التضحية من أجل الجماعة أو القضايا الإنسانية.

وهذا يفسر رفض الحداثة في مرحلة السيولة لأشكال المعاناة من أجل الخلود سواء كان خلوداً مادياً علمانياً أو خلوداً روحياً أخروياً، لأنها تحتفي باللذة الحاضرة وتنأى عن الإشباع المرجأ delayed gratification وهنا يتجلى احتفاء الحياة السائلة بالنزعة التفكيكية، والتفتيت اللانهائي، والتشرذم والسيولة الدائمة، ورقص الدال والمدلول لأجل غير مسمى، حتى تفقد مفاهيم (الجماعة)، و(الولاء)، و"التضحية"، و(الشهادة)، و(الاستشهاد) مدلولاتها، ويتزامن خسوف هذه الدوال مع ظهور مجموعة جديدة من الدوال الأخرى مثل الإشباع اللحظي أو الآني gratification instantaneous والسعادة الذاتية، والحرية الذاتية، والاستقلال الذاتي، وحرية تأكيد الذات. بيد أن هذه الدعوة إلى الحرية لا تمثل علاجاً لمعاناة من يطلق عليهم باومان الفقراء الجدد أو المستهلكين المعيبين، وإنما هي الأيدولوجية الحقيقية للطبقة النخبوية التي أفرزتها العولمة. ولا يكف باومان عن الإشارة إلى الحروب التي انخرطت فيها الولايات المتحدة في السنوات الأخيرة والتي آلت إلى غزو أفغانستان والعراق، وربما نسي أن يشير إلى تزامن هذا الاحتلال مع طرح فكرة

الشرق الأوسط الكبير أو الشرق الأوسط الجديد أو الشرق الأوسط الواسع الذي تذوب فيه الثقافات لتصل في نهاية الأمر إلى ثقافة واحدية يظن أنصارها أنها النموذج الأمثل والرؤية التي لا يستطيع العالم أن يحقق الفردوس الأرضي من دونها.

■ ٥- الجهاد في سبيل البدن

وكما أكد المسيري على ظهور الإنساني الاقتصادي والجسماني والجنسي في مرحلة المادية اللاعقلانية السائلة، يؤكد باومان أن التمركز حول اللذة يرتبط بالتمركز حول الجسد، ويستخدم باومان صورة مجازية تضرب بجذورها في الحضارة الإسلامية حيث يشبه باومان السعي الدؤوب للوصول إلى أعلى مستوى من اللياقة البدنية بالجهاد، غير أنه ليس جهاداً في سبيل الله، وإنما هو جهاد في سبيل سلامة البدن وتناسق العضلات[١]. و يرى باومان أن الجهاد في سبيل اللياقة البدنية jihad for bodily fitness لن يكتب له النصر أبداً لأن السباق يفتقر إلى نقطة النهاية التي تشير إلى الفوز، ومن ثم يتحتم إرجاء عملية الإشباع إلى ما لا نهاية. ويشير باومان إلى الصراع الرهيب في نشر كتب الطهو والمواقع الإلكترونية التي تعالج مشكلات زيادة الوزن والسمنة والمواقع المخصصة لرشاقة القوام والتخسيس حتى إنه شبه التعامل مع هذه المشكلات بالحرب الأمريكية على الإرهاب أو حرب ثقافة القرن الحادي والعشرين. وهذه الصور المجازية تبرز مدى الخطر الذي يستشعره المواطنون في الولايات المتحدة من هذه المشكلات التي تهددهم بالموت في سن مبكرة. والمفارقة الكبرى تكمن في تستر أصحاب مطاعم الوجبات السريعة، تماماً مثل أصحاب شركات السجائر، وراء الحقوق الدستورية

---

(١) See. Zygmunt Bauman (2005). Liquid Life. Cambridge: Polity. P. 94

للمواطن وحرية المستهلك في الاختيار. والطريف أنني اكتشفتُ في أثناء بحثي على شبكة الإنترنت عن منح دراسية بالخارج أن وزارة التعليم العالي والبحث العلمي في المملكة الأردنية الهاشمية تتعاون بشكل وثيق مع شركة الدخان والسجائر الدولية من أجل توفير منح دراسية للطلاب المتفوقين من خلال برنامج خاص بالشركة يسمى "بداية"، وهو في حقيقة الأمر نهاية للتشبث بأي منظومة أخلاقية تعرقل المنح والمعونات من أي جهة، والطريف الغريب أيضاً أن الإعلان الذي نشرته الوزارة يؤكد أن هذه المنح لن يحصل عليها إلا المستحقون غير المقتدرين تطبيقاً للأسلوب الأكثر شفافية والأصلح لضمان عدالة التوزيع!

■ ٦- الحب السائل وفانتازيا الجنس

عندما تناول المسيري التمركز حول الجسد والجنس، اعتبر أن سنة ١٩٦٥ هي "نهاية القيم البيوريتانية الخاصة بالقمع والإرجاء". ولكن لماذا هذه السنة بالتحديد؟ يقول المسيري إنه ظهر في هذه السنة حركة الجنس المطلق أو المرسل free love movement والتي تعني حرفياً: حركة الحب الحر، وتم "التوزيع العادل" لإمكانات إشباع الرغبات الحسية democratization of hedonism ويرتبط النموذج الاستهلاكي الذي يطرحه باومان بفكرة التمركز حول الجسد والجنس، وهو يرى أنه نموذج معرفي وسلوكي ينعكس على العلاقات الإنسانية ويؤثر في مدلول المفاهيم وإدراك المجتمع لها. فمفهوم الحب على سبيل المثال لم يعد يشير إلى الألفة بين أناس تنازلوا طواعية عن قدر من حريتهم من أجل إقامة علاقة تراحمية تدعو إلى المودة والرحمة والثقة والأمن والاستقرار، وأصبح يشير إلى نشاط مادة كيميائية تقوي النشاط الجنسي، وتخلق إحساساً قوياً بالنشوة والسعادة. وقد استطاع العلم الحديث توفير مفعول هذه المادة في صورة كبسولات متاحة بمعظم الصيدليات، فالحب أصبح عقاراً طبياً

عندما يتناوله الإنسان يقع في بحر الحب والغرام، وعندما يتوقف عن تناوله يخرج منه بكل سهولة ويسر. وهذه الصورة تختزل الحب علاقةً إنسانية تراحمية إلى علاقة تعاقدية تبدأ بالإيلاج وتنتهي بالنزع. وهذا ما يطلق عليه باومان الحب السائل liquid love أو روافد الحب التي تغذي السيل confluent love الذي لا يعتد بالروابط الإنسانية، ولا يدفع الإنسان إلى الشعور بالذنب إذا ترك من يحبه. كما أنه يتنصل من الواجبات الاجتماعية وتحمل المسؤولية، ولا يكلف الإنسان تأنيب الضمير، ولا يدعوه إلى الخجل أو اعتبار ما فعله خطيئة تستوجب الندم والتوبة. ناهيك عن عدم التفكير في إنجاب الذرية لإعمار الكون وبناء المستقبل.

وفي حين يجعل المسيري من مادونا ومايكل جاكسون أبطال المادية اللاعقلانية السائلة، يجعل باومان من دون جوان بطل الحب السائل، وهو أيضاً بطل الحداثة الأول الذي يتمركز حول اللحظة العابرة، والذي تتجلى عنفوانيته لا في استخدام العنف المباشر للوصول إلى اللذة الحسية، وإنما في قدرته على الإغواء والتمركز حول الجسد فيما بعد. ودون جوان شخصية ترفض الهوية الصلبة الراسخة، لأنها تقيد حريته وتعرقل مهمته، أي إن الاتساق مع الذات يسلبه حرية الحركة والتنقل والاختيار وينذر بالفشل والهزيمة في تحقيق المراد. ويصف باومان دون جوان العصر الحديث أنه ليس فقط رجل بلا صفات man without qualities ولكنه أيضاً رجل بلا روابط إنسانية man without human bonds.(١) وكما أشار المسيري إلى انفصال الدال والمدلول باعتباره أحد تجليات الانتقال من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة، يؤكد باومان أن مرحلة السيولة الشاملة تشهد ذوبان المسافة بين الدوال، ولا يستطيع الإنسان التفرقة بين التكاثر الجنسي والحب وفانتازيا الشهوة الجنسية.

---

(١) Zygmunt Bauman. (2004). Identity.Cambidge: Polity. p. 52

ولا شك أن هذه الدوال متداخلة ومتشابكة لكنها دائماً تسعى إلى الاستقلال وترسيم الحدود حتى لا يتحول المجتمع الإنساني إلى ما أسماه هربرت ماركيوز "إنسان البعد الواحد"، ذلك الإنسان الذي غرق في المادية الكامنة وفقد قدرته على التجاوز .transcendence ويرى باومان أن الحداثة الغربية في مرحلة الصلابة حاولت جاهدة أن تروض فانتازيا الشهوة الجنسية بإدماجها في إطار التكاثر (الزواج) وغايته (إنجاب الذرية وإعمار الكون) وإزاحة فائض الطاقة الجنسية إلى ما يسمى بأدب الدعارة pornography والبغاء والعلاقات الجنسية غير الشرعية خارج إطار الزواج. ومع خروج المرأة في العصر الحديث، ووجودها في مجالات العمل كافة واختلاطها بالرجال في مختلف أوجه النشاط الإنساني، احتل مفهوم الحب مركزية كبرى لما له من أهمية في إبراز مقدرة الإنسان على التجاوز transcendence، و أصبح هو المدخل الأول للزواج و التكاثر، بل انه أصبح "السلطة الشرعية الوحيدة" التي تغلف الغريزة الجنسية مع بناء علاقة إنسانية تراحمية لها حق الاستمتاع بكل ما يبتكره الخيال الإنساني من أساليب الإغراء والتهييج الجنسي(١).

أما في مرحلة السيولة، فنجد أن فانتازيا الشهوة الجنسية قد تحررت كلية من أي تحالف سواء كان التكاثر الجنسي أو الحب. ويرى باومان أن هذا الاستقلال أو الانفصال هو إقرار بأنها نسق ثقافي مستقل مكتفٍ بذاته لا يخضع للمعايير الأخلاقية ولا ينتظر أن يكتسب شرعيته من المجتمع. ويصاحب هذه الرؤية اختزال هذه العلاقة الإنسانية التراحمية الحضارية إلى الأثر الذي يحدثه التقاء الأعضاء التناسلية عند الوصول إلى ذروة لذة الجماع. تلك المرحلة التي يصفها المسيري بأنها اللحظة التي يختفي فيها

(١) Bauman, Zygmunt. On the Postmodern Uses of Sex. Theory, Culture & Society, vol. 15, no. 3- 4

المركز كلية، وينسى الإنسان فيها الدين والدنيا والتاريخ والزمن والذاكرة. بيد أن هذه اللحظة، من منظور باومان، لا تبحث عن الإشباع، وإنما تعبر عن استحالة الإشباع ذاته، لأن فانتازيا الشهوة الجنسية لا يحدها أفق وتتنوع دائماً وتمتد إلى ما لا نهاية، مهما تلقى الباحث عن اللذة من تدريب وتعلم ونصائح وعقاقير[١]. وتمثل هذه المرحلة أدنى دركات المادية السائلة التي لا تكترث بكرامة الإنسان ومقدرته على تجاوز المادة والإيمان بالمفاهيم المتجاوزة مثل الحب والمودة والرحمة والسكينة والطمأنينة، ويتحول الإنسان ببساطة إلى مادة محضة يمكن تطويعها والتلذذ بها دون الاكتراث بالمعايير الإنسانية والأخلاقية. وقد ظننت أننا لم نصل بعد إلى مرحلة السيولة الشاملة لأن هذه الحوسلة وهذا التشيؤ يقتصران على المرأة وحدها، وأن بقية أفراد المجتمع يحيون في أمان، لكن اتضح أن الأمر أخطر من ذلك، لأنه لا يتوقف عند تحويل المرأة وحدها إلى مادة موضوعية للتلذذ الجنسي وإنما يمتد الأمر ليشمل الرجال والأطفال في منظومة الاستعباد الجنسي المادي الذي لا يكترث بالإنسان وكرامته. وربما يفسر هذا النموذج الإدراكي الذي يطرحه باومان إعلان مكتب الأمم المتحدة لمكافحة الجريمة والمخدرات لعام ٢٠٠٦ أن ملايين البشر حول العالم يتم الاتجار بهم بهدف الاستعباد الجنسي، وبروز أمريكة الشمالية والاتحاد الأوروبي وإسرائيل على أنها من أبرز الوجهات لهذه الظاهرة.

■ ٧- عولمة الإرهاب والحداثة المانوية:

يطلق باومان على الحداثة الغربية في مرحلة السيولة الشاملة "العولمة السلبية" لأنها تقتصر على عولمة رأس المال والجريمة

---

(١) Ibid

والإرهاب والفقر، ولا تكترث لعولمة المؤسسات القضائية والنظم التشريعية التي تكفل حقوق المواطنة والعدالة الاجتماعية وسيادة القانون، وتنظم العلاقات الاقتصادية لمنع السياسات الاحتكارية. والمفآجات التي تحملها العولمة السلبية تشبه الكوارث الطبيعية، لأنها مجهولة الزمان والمكان، ومن ثم يصعب التنبؤ بها والتعامل معها على الوجه الأمثل. ويشبه باومان هذه المرحلة من المشروع الحداثي بالسير في حقول الألغام، وهو يرى أن الكارثة الكبرى تكمن في الاعتقاد بأن امتلاك القنابل والأسلحة الفتاكة التي تساعدنا على تدمير حقول الألغام بمن فيها قبل أن تنفجر هوالحل الأمثل. وهذا ما حدث في أفغانستان والعراق عندما حاولت الولايات المتحدة علاج زكام بسيط فأصابت شعوباً بأكملها بجذام مميت. ولا يتعارض ذلك مع الحداثة في مرحلة الصلابة لأن المشروع الحداثي نشأ للقضاء على الخوف من المجهول والمفاجآت. ويعزو باومان هذا التوجه إلى فقدان الدولة شرعيتها مصدراً إلى ثقة المواطن واحترامه وإلى محاولتها استرداد هذه الشرعية من خلال استخدام القوة العسكرية في تدمير بلدان أخرى بحجة إقرار الأمن القومي ومكافحة الإرهاب. ويرى باومان أن ذلك هو أسوأ العواقب الوخيمة التي أفرزتها العولمة.

وفي خطابه النقدي اللاذع للرأسمالية الليبرالية، يؤكد باومان دور العولمة السلبية في ترويج الرؤية المانوية Manichean التي تقسم العالم إلى شطرين؛ أحدهما يحكمه الشيطان (محور الشر) والآخر يحكمه الحق ويسوده الخير[١]. وهذه الرؤية ليست ابتكاراً غربياً جديداً، لأنها كانت موجودة حتى نهاية القرن الثالث عشر، ثم اختفت، لكنها الآن تعود من

(١) Lukasz, Galecki (2005). The Unwinnable War: an Interview with Zygmunt Bauman. Open Democracy, 01 December 2005

جديد، ولكنها لا ترتدي هذه المرة ثوباً دينياً وحسب، وإنما ترتدي قناعاً دينياً يخفي دوافعها ومصالحها السياسية. فقد كان يعتقد المانويون - بتأثير من الديانة الزرادشتية- أن ثمة صراعاً أبدياً بين النور والظلام أو بين الخير والشر. ولعل أهم ما يميز هاتين الديانتين هو جنوحهما الشديد للزهد وازدراء المادة. لكن الحداثة المانوية السائلة ترتمي في أحضان المادة وتجعل منها مرجعية نهائية تحكم رؤيتها للكون والعلاقات السياسية، وهي تقوم على أساس تديين السياسة لإضفاء قيمة روحية أخروية على المواجهة بين الشطرين المتضادين. وهذا هو أيسر الطرق إلى اختزال الواقع الإنساني المركب إلى مواجهة تبشر بنهاية التاريخ ونهاية العالم المضطرب. ويؤكد باومان على أن هذه الرؤية ليست بدعة إسلامية لأنها تتجلى في المحاولات التي تسعى إلى تديين السياسة كافة سواء من قبل اليهود أم المسيحيين أم المسلمين. وما يرمي باومان إليه هو التأكيد على أن هذه الرؤية ليست حكراً على الإسلام، لأنها تتجلى أيضاً في الخطاب الإسرائيلي المتطرف، وكأن الصراع ليس بين الفلسطينيين والإسرائيليين بل بين محمد ﷺ ويهوه إله العبرانيين. ويرى باومان أن هذه الرؤية ارتبطت في وعينا الجمعي بالإسلام لأسباب سياسية وجغرافية، فالعالم الإسلامي يمتلك مصادر الطاقة، والغرب يدرك أن من يملك هذه المصادر في المستقبل سيكون له القدرة على إملاء الشروط التي تحدد طبيعةَ العولمة ومسارها. وهذا ما يفسر إصرار الولايات المتحدة على توسيع نفوذها في منطقة الشرق الأوسط منذ ما يزيد عن نصف قرن، عندما أعطت ضوءاً أخضر بالتخلص من مصدق في إيران عام **١٩٥٢** عندما قرر تأميم مصادر البترول الإيرانية. ومنذ ذلك الحين قامت الولايات المتحدة بتجنيد نخب حاكمة مستبدة موالية لها في المنطقة حتى تحول الشرق الأوسط إلى طبقتين: طبقة النخبة الحاكمة ومواليها، والشعوب المطحونة التي تعاني من التغريب المشوه. ويتنبأ باومان أنه خلال ثلاثين

عاماً مقبلةً سيكون البترول هو السلاح الجوهري الذي تستطيع به الأمم الحفاظ على حضارتها وبدونه تفني الحضارات[١].

ويتضح من هذا التحليل الموجز، المخلّ في الوقت نفسه، لمنهج دراسة الصور المجازية عند المسيري وباومان أنهما يتبعان المنهج نفسه، ويتوصلان إلى النتائج نفسها تقريباً. ولم يجد القارئ في أطروحاتهما أي بصيص من أمل، وإنما يصطدم القارئ بألوان التشرذم والتفتت والتفكك كافة وكأن الحضارة الغربية نص تمت قراءته والتوصل إلى معناه الأوحد بحيث لا تتعدد القراءات، لأن هذا هو "النموذج المهيمن". لكن ينبغي أن ندرك أن باومان يؤكد أن التاريخ لم ينته وأن أوربة "مغامرة لم تكتمل"[٢] لأنها أصبحت ترغب في تجاوز ماضيها المشين أو عالم الذئاب الذي تصوره توماس هوبز، أي إنها قد بدأت دخول عالم السلام الدائم الذي دعا إليه كانط وإنها انفصلت عن العالم المفترس الذي تمثله الولايات المتحدة. وهذا بخلاف المسيري الذي يرى أن الولايات المتحدة تجسد الداروينية (برجماتية الأقوياء) بينما تمثل أوربة في هذه الفترة البراجماتية (داروينية الضعفاء).

---

(١) Ibid

(٢) See, Zygmunt Bauman. (2004). Europe: an Unfinished Adventure.

حوار المسيري وكافين رايلي

د. عبد الملك بن منصور[❖]

خصص المفكر العربي عبد الوهاب المسيري الفصل الرابع من كتابه "دراسات معرفية في الحضارة الغربية" لحوار مطول مع مؤرخ أمريكي هو كافين رايلي، تناول في هذا الحوار قضايا متعددة مما جاء في كتابه الأخير "الغرب والعالم" الذي ترجمه المسيري وهدى حجازي إلى العربية ونشر ضمن سلسلة عالم المعرفة. كما كتب رايلي "مدخل إلى فكر المسيري" وهي دراسة يعرض فيها لتنوع وتطور أفكاره واتفاقهما واختلافهما في بعض القضايا. وفي سياق محاولتي تقديم قراءة لكتاب المسيري "دراسات معرفية في الحضارة الغربية"، تتناول موقفه من هذه الحضارة توقفت عند هذا الحوار لأهميته من وجهة نظري في تقديم وجهتي نظر متفقتين مختلفتين، أحدهما لمؤرخ أمريكي والأخرى لمفكر عربي متخصص في النقد الأدبي والدراسات الصهيونية وعلم الاجتماع المعرفي. ففيمَ يتفقان وفيمَ يختلفان..؟ وما هي القضايا التي يدور حولها هذا الحوار؟

وفي البداية أود التعريف بكافين رايلي؛ الذي يشير إليه المسيري والذي تحدث عنه في إشارات قليلة دالة في سيرته "رحلتي الفكرية: في

❖ دكتوراه جامعة تونس المنار (علم اجتماع)، رئيس مؤسسة المنصور الثقافية للحوار بين الحضارات

البذور والجذور والثمر، سيرة غير ذاتية، غير موضوعية "وذلك للعلاقة الفكرية الوثيقة والمستمرة بينهما منذ العام ١٩٦٤ حين التقيا أول مرّة. حيث يخبرنا المسيري في سيرته مدى عمق هذه العلاقة "تعلمت من كافين الكثير وكما جاء في مقدمة كتاب رايلي تعلم هو أيضاً مني الكثير" (١٢٤) وهذا ما أكده أيضاً رايلي فيما كتبه عن المسيري؛ قال له المسيري "متى دخلت حياتي، فلن أسمح لك بالخروج منها". لقد تعارفا في منتصف الستينات وكان كل منهما ماركسياً وإن كانا سوياً لديهما تحفظاتٌ على التفسيرات الاختزالية للمادية البسيطة. وكانا يؤمنان بالإنسانية الماركسية ويهتمان بدور الفكر في التاريخ. يضيف المسيري لم يوافقني كافين في البداية ودخلنا في نقاش حاد (١٢٣) ويضيف: لقد كانت شكوكي بخصوص الرؤية المادية تتزايد بدرجة أكثر حدة من كافين رايلي ولكنه (أي رايلي) مع هذا كان صاحب عاطفة جياشة يدرك العالم بعقله وقلبه وحواسه وروحه". وكتابه "الغرب والعالم" يتناول تاريخ الحضارة لا بطريقة السرد التاريخي المألوف وإنما من خلال موضوعات وإشكالات، ومن خلال رؤية مركبة لا ترد عالم التاريخ والإنسان إلى عالم المادة والطبيعة، ولا تعطي أي مركزية للحضارة الغربية، وإنما تقدم رؤية عالمية حقة" (١٢٥) ولعل هذا الفهم من النقاط الأساسية المشتركة بينهما. وعلينا أن نتذكر أن هذه الصداقة التي جمعتهما في الستينات من القرن العشرين في الولايات المتحدة تمت في فترة ثورة الشباب الأمريكي ضد المجتمع بإمبرياليته واستهلاكيته وكان كلاهما نشيطاً في حركة اليسار الجديد.

ونحن نعرف من قراءة "سيرة المسيري غير الذاتية وغير الموضوعية" ومن كتابه "العالم من منظور غربي" ٢٠٠١ ومن كتابه "الحداثة وما بعد الحداثة حوارات لقرن جديد" ٢٠٠٣ تحولاً كلياً في رؤيته للعالم. يحدثنا

في تمهيده للحوار حول الحداثة وما بعد الحداثة مع الأستاذ التونسي فتحي التريكي عن هذا التحول الذي تم في بداية الاحتكاك الفكري مع المثقفين الأمريكيين والحضارة الغربية؛ عبر اللقاءات التي كان ينظمها وليام فيليبس رئيس تحرير الباراتيزن ريفيو والتي كان يحضرها: دانيال بل واريفنج هاو ولسلي فيدلر وسوزان سونتاج، حين اكتشف وهو المؤمن بالعقلانية والاستنارة وقدرة الإنسان على تغيير واقعهِ وتجاوز ظروفه مدى اهتمام كبار مثقفي الولايات المتحدة باللاوعي والأساطير والانتحار والمخدرات واللذة الجنسية، والشكل الذي لا مضمون له أو المضمون الذي لا يمكن لشكل أن يحتويه. ويوضح لنا المسيري أن إدراكه المبكر لهذا التطور للفكر الغربي تجاه اللاعقلانية والعدمية قد غير من الصورة الإدراكية التي ينظر من خلالها إلى هذه الحضارة، ويلخص لنا التراجع الذي حدث في الحضارة الغربية على أنه تراجع الجوهر الإنساني لصالح شيء غير إنساني: الآلة، الدولة، السوق أو شيء أحادي البعد: الجسد، الجنس، اللذة. يقول: "إن المنظومة التحديثية بدأت بإعلان الإنسان وانتهت بالقضاء عليه".

وقبل أن نواصل حوار المسيري ورايلي وعلينا أن نتوقف قليلاً لتأمل تلك المفارقة التي يحياها الغرب الذي يتأرجح بين التقدم التكنولوجي والفراغ الفكري والوجداني؛ الذي أفقده بوصلته الإنسانية فتشاكلت عليه الاتجاهات وتاهت منه الطرق، وسنستعين بتحليل الأستاذة الفرنسية جاكلين روس التي تصف لنا ذلك في كتابها "الفكر الأخلاقي الجديد" إجابة عن سؤال: هل يحفل العالم اليوم في عصر العولمة وما بعد الحداثة بالأخلاق. إذ تؤكد على مفارقة أو إشكالية أساسية تتمثل في الرغبة إلى العودة إلى الأخلاق في عصر ما بعد الحداثة، بعد أن غابت وتلاشت في عصر فقد فيه اليقين وتزعزت الأساسات ونزعت عنه القداسة؛ وهو

ما يسميه المسيري في كتابه "دراسات معرفية.." "التغير والحداثة وانفصال القيمة".

وتبين لنا روس مجموعة أسباب أدت إلى ضياع وتلاشي الأخلاق في عصر الحداثة هي: أولاً إفلاس المعنى والفراغ الأخلاقي النظري. فالأزمة التي يحياها الإنسان أزمة في الحقوق ومفهوم العدالة، وهو ما عبر عنه هانز يوناس: "إننا نرتعد الآن في عراء عدمية تتزاوج فيها أكبر قدرتنا مع الفراغ الذي نحيا فيه". بالإضافة إلى غياب المنظومات الكبرى وموت الإيديولوجيات وهو السبب الثاني، وقد أشار إليه جان فرانسو ليوتارد، فاختفاء الحكايات الكبرى يعدُّ بعداً أساسياً من هذه العدمية الشاملة بوصفها عصراً انتهت فيه الغايات وتلاشت فيه القيم العليا، وهذا يرتبط بالسبب الثالث لغياب الأخلاق، فحين تختفي الحكايات الكبرى وتنحل الإيديولوجيات تظهر الفردية بشكل سافر، حين يطرد المتعالي وتغيب الغائية يمهد الطريق ليتخذ المرء ذاته قيمة عليا؛ وتسود الفردية. إذا كانت الفردية في مرحلتها الأولى تعتز بالفرد مقابل السلطة وتعتز بقدرته على تحقيق غاياته في بناء العلم وتطور الصناعة فإن الفردية الآن تشير إلى انتصار الفرد على القواعد الإلزامية؛ أفراد متمردون على القواعد والإلزامات كلها، تعبير عن الرغبة في المتعة اللامتناهية النرجسية، تحولنا إلى عالم من النراجسة. وأخيراً يأتي تطور العلم والتكنولوجية، فالعلم الذي كان مصدر تقدم الإنسان ورفاهيته وأمنه تحول من أداة في يد الإنسان إلى معبود يخضع له، وأصبحت التكنولوجية تثير الخوف من أخطارها على الإنسان.

وترى جاكلين روس أن هذه الأسباب نفسها هي التي تجعل الإنسان يشعر بالحنين إلى الأخلاق، وتبصر ذلك في أمور عدة وهي: التأكيد على الفاعل الحر المستقل الواعي الذي يعد مبدأ أساسياً في الأخلاق،

والسعي إلى تجديد مجموعة من المبادئ المتعارف عليها والتي أحيت الإنسانية كالدين والجهد والشعور بالمسؤولية واحترام قيمة الحياة، ثم ظهور مبادئ جديدة في الفلسفة المعاصرة مثل مبدأ التواصل والعيش سوياً وأخلاقيات الحوار.

ومن هذا التحليل وعلى ضوئه نقرأ حوار المسيري وكافين رايلي، الذي يؤكد على هذه المبادئ، ونبدأ بالمفكر العربي الذي يؤكد على ضرورة التحول من المادية والحياد إلى الأخلاق والالتزام، والتأكيد على ثبات الطبيعة البشرية وتجاوز أخلاق الصيرورة والإجراءات والحداثة المنفصلة عن القيمة على النحو التالي:

يرى المسيري في الفقرة الأولى من حواره مع رايلي، أن علينا الانتقال من المادية التي تسم الحضارة الغربية ومن الحياد المزعوم إلى الأخلاق والقيمة وذلك بالتأكيد على ضرورة إكمال النسق العلمي الذي يجزئ العالم بالنسق "الحيا بيئي التكاملي" (ص١٧٧) ويرى أن علينا أن نفزع وأن نقاوم حتى ننتقل من علم الوصف والتاريخ وعلم اجتماع المعرفة إلى عالم الأخلاق، ومن عالم الزمان الآلي إلى عالم الزمان الإنساني والزمان المقدس. ويبين أن الفردية التي تسود الحضارة الغربية، الفردَ المستقلَّ المنفصل الفاقد الاتجاه لا يختلف كثيراً عن العلم المنفصل عن القيمة، ويرد على كافين رايلي بقوله: إن قيمة التفرد أو الفردية التي يبشر بها صاحب "الغرب والعالم" وبالشكل الذي يطرحه تشكل هي نفسها المجال الذي يتحرك فيه ذلك النوع من العلم الذي يصفه بأنه الآفة الكبرى.

ومقابل أخلاق الصيرورة يرى أن علينا لإعادة صياغة أنفسنا لندخل العصر الحديث أو لنستوعب العلم والتكنولوجية أن نضع نصب أعيننا النكبة الحضارية في الغرب، حضارة الإجراءات وأخلاقيات الصيرورة والعلم والتكنولوجية المنفصلين عن القيمة.

وإذا كان البروفسير كافين رايلي يرى أن التغير هو المفتاح الأكيد لفهم العصر الذي نعيش فيه، فهو انطلاقاً من نزعته التاريخية يؤكد أن كل ثقافة فريدة، وأن الحياة ليست سوى التغير، فإن المسيري يبحث في حقيقة التغير ويتساءل: هل أبعاد الإنسان كلها تتغير إذا ما كان هناك شكل من أشكال الثبات؟ ويوضح أن الإيمان بالتغير مطلقاً ويقيناً أوحد وغايةً وهدفاً قد يؤدي إلى لا شيء، ولعله قد يؤدي إلى دمار الإنسان والكون، إن لم نفترض مركزية الإنسان في الكون واعتبار الإنسان هو الغاية، وأن الهدف من وجودنا في هذا الكون هو تحقيق إمكانياتنا الإنسانية التي تتجاوز حدود المادة المتغيرة.

علينا قبل الانتهاء من هذا الجزء من الحوار النقدي الحضاري بين المسيري ورايلي أن نعي أن كلاهما ينطلق في البداية من موقف متقارب ولا أقول موقفٍ واحد، فهما أبناء حضارتين مختلفتين: الغربية التي ينتمي إليها رايلي والتي تمثل قمة الحداثة، وتتجلى فيها أشكال العلمانية الشاملة كلها التي يحدثنا عنها المسيري، والحضارةِ العربيةِ التي دفعت مع غيرها من حضارات غير غربية ثمن هذه الحداثة، وعانت من الأشكال التي أفرزتها العلمانية بشكل مباشر من الصهيونية وغير مباشر من النازية.

ثم تحول هذا الموقف المتقارب حيث كان كل من المسيري ورايلي من أنصار اليسار الجديد حين تبني المسيري رؤية معرفية مغايرة وموقفاً إسلامياً عقلانياً مستنيراً أطلق عليه الخطابَ الإسلامي الجديد، هنا تظهر بعض الاختلافات بينه وبين رايلي وتتضح فيما كتبه الأخير عن صديقه، كما سوف يتضح في الفقرة الثانية من الحوار.

يؤكد المسيري على المشترك بين البشرية الذي يتيح العيش سوياً فكيف يتأتى لنا أن نعيش سوياً دون أن تكون هناك قيم عامة نستند إليها حين نحكم على أنفسنا وعلى الآخرين، ومن هنا يشيد باستخدام رايلي

مفهومَ الطبيعة البشرية، لأنه من دون هذا المفهوم لا يمكن أن نتجاوز أو نصدر أحكاماً، ذلك أن المفكر العربي يعتقد أن إنكار وجود طبيعة بشرية ثابتة هو محاولة واعية للهرب من الميتافيزيقة والإيمان بما وراء المادة، إنها محاولة غير واعية للهرب من الأخلاق. فإن كانت الطبيعة البشرية ثابتة فإنه يصبح من الممكن توليد معايير أخلاقية منها.

وعلى هذا الأساس؛ ومن إلحاحه على هذه المسألة وهي الحنين الجارف لديه ولدى كثير من مفكري الإنسانية للأخلاق يقول: "إن إدراك الإنسان أن ثمة طبيعة بشرية ثابتة نوعاً وأن ثمة جوهراً إنسانياً؛ يصبح من المحتم أن تتحول تلك الطبيعة إلى نقطة ارتكاز فلسفية ينبع منها نسق أخلاقي يثري الإنسانية. تلك هي المحاولة التي يسعى إليها عبد الوهاب المسيري من وراء كتاباته المتعددة من تحليل واقع الحضارة الغربية الذي نتخذ منه نموذجاً؛ وذلك من أجل تجاوزه لإيجاد أساس للأخلاق. بينما نجد رايلي ابن الحضارة الغربية، والحريص على إيجابياتها، لا يعير انتباهاً لما يمكن أن يسمى بـ "الآثار الجانبية للحداثة"؛ وهي الآثار السلبية التي تظهر ما يسمى بالمركز وهو الغرب والأطراف وهي الحضارات غير الغربية، أو في الحقيقة هو يتعامل مع سلبيات الحضارة الغربية نتاجاً للرأسمالية، ومن هنا فهو؛ مع تأكيده على إدانة الرأسمالية الغربية؛ يحرص على ما يسميه إنجازاتها العلمية ومكتسبات العلمانية. يظهر هذا في تحليله لأعمال المسيري.

يتعامل كافين رايلي مع المسيري عالمَ اجتماع، فهو يضعه مع أمثال: ابن خلدون وماكس فيبر واميل دوركيم ممن كان محور أعمالهم: الدين والمجتمع، وعلى هذا فإن المسيري؛ كما كتب رايلي؛ علم كثيرين إدراك العواقب الاجتماعية للأفكار الدينية اللاهوتية كالتجاوز والحلول. ويرجع رايلي تمييز المسيري لأثر التجاوز والحلول على الحياة الاجتماعية إلى

فترة وجوده بالولايات المتحدة في الستينات وتعرفه على البروتستانتية الأمريكية؛ التي كانت مؤسسة خفية وعقيدة مسيطرة لا يجرؤ باحث على محاولة فهمها وتحليلها. ورغم ذلك فإن المسيري الذي لا ينتمي إلى الثقافة الأمريكية استطاع أن يدرك أثر البروتستانتية على سلوك الإنسان الأمريكي.

ويطرح كافين رايلي تساؤلاً هاماً يسعى فيه إلى إدراك العلاقة القوية بين دراسات وأبحاث المسيري في اليهودية والصهيونية من جهة، ونقده للحضارة الغربية المستندة لأفكار الحلول والكمون المستمدة من اللاهوت البروتستانتي. ويدور التساؤل حول هل ساعدت البروتستانتية المسيري على فهم الصهيونية اليهودية أم العكس؟

إن انفتاح المسيري على المجتمع الأمريكي والصهيوني قد مكنه من أن يعمم نوعاً خاصاً من الخبرة الدينية التي من الممكن أن نسميها "صهيونية" والتي من خصائصها إنكار أهمية الماضي في مقابل أن مستقبلاً أبدياً سيقوم في هذا العالم، وتحول تجاوز الإله إلى حلولية دنيوية واستعمار أرض بلا شعب من أجل شعب بلا أرض لإقامة المدنية الخالدة والثقافة الحق التي لا تتأثر بخصوصيات الزمان أو المكان أو الأخلاق، أي أمريكة وإسرائيل". ويصرح رايلي أنه وجد في هذه الفكرة، فكرة الصهيونية كميل عامة في التفكير وفكرة وجود الصهيونيات المقارنة، دافعاً قوياً في البحث عن طرق لفهم وكتابه التاريخ المقارن.

ويحدثنا رايلي حديثاً هاماً عن فترة وجود المسيري في الولايات المتحدة في الستينات، والدور الذي نهض به مثقفاً عربياً يسارياً يتبنى القضايا العربية وفي القلب منها القضية الفلسطينية. فقد كانت يسارية المسيري التي أخذها عن اليسار ومدرسة فرانكفورت هي الاحتفاء بالموارد التاريخية والعقلية والروحية التي نستمد منها ما يعيننا على خلق

المعنى. ويرجع المؤرخ الأمريكي هذا التوجه لدى المسيري للعلاقة الوثيقة بين قوى اليسار وحركة التحرير الفلسطينية[١]؛ وهي الحركة التي لعب فيها (المسيري) دوراً مهماً ومؤثراً بوصفه منظراً كاتباً متحدثاً. ويذكر لنا جهود المسيري التي تمثلت في إحياء الثقافة الفلسطينية بجمع وترجمة نماذج من شعر المقاومة الفلسطيني. ومشاركته في المناظرات الجامعية وما كان يكتبه في "النيويورك تايمز". ويشير إلى دوره النشط ضد ما قام به اليهود من ضجة إثر إعلان قرار الأمم المتحدة الذي ساوى بين الصهيونية والعنصرية، وذلك بنشره كتابه "أرض الميعاد: في نقد الصهيونية السياسية" كاشفاً عن الأصول المعادية للسامية لدى الحركة الصهيونية وبرنامجها.

والمسألة الهامة الثالثة التي يشير إليها رايلي متفقاً فيها مع المسيري هي نقد الحداثة الغربية، لقد بدأ المسيري في الفترة الأخيرة يركز اهتمامه على المستقبل، في المجتمعات العربية والإسلامية، بل ومستقبل العالم، وفي رأيه أن أكثر الأمور خطورة وتهديداً لهذا المستقبل هو مشروع عولمة الحداثة الغربية. وإني أجد نفسي متفقاً معه في معظم اهتماماته في هذا الصدد، كما أجدني مثنياً عليه حين ينشد حداثة جديدة تقوم على سلام العقل البشري مع نفسه، ثقافة تعلي من قيمة الإنسان والطبيعة ولا تنهض على الغزو أو القرصنة، بل تقوم على توازن بين الإنتاجية وأفكار العدالة وبين حقوق الإنسان الفرد وحقوق المجتمع.

ورغم هذا التوافق بين آراء المسيري ورايلي الناتج عن كونهما ينتميان لثقافة اليسار في الستينات، إلا أننا نستطيع أن نلمح بعض الاختلافات يشير التي إليها المسيري فيما كتبه حول حواره مع المؤرخ الأمريكي في

---

(١) وهو ما نلحظ نتائجه الآن في غياب دور اليسار وانفراد اليمين الأمريكي بالتعامل مع قضايا الشعب الفلسطيني.

"دراسات معرفية في الحداثة الأوربية، وما كتبه كافين رايلي عن المسيري تحت عنوان "مفكر عربي في سياق عالمي" والذي يقدم لنا فيه رؤية عامة لفكر المسيري سواء في فترة الستينات أو التسعينات حين "بدأ المسيري يستمد قوته من التراث الإسلامي، وركز هجومه على العلمانية أكثر منه على الرأسمالية".

يتضح موقف رايلي ابن الحضارة الغربية في مرحلتها الحالية حين يتساءل عن جدوى الحلول الدينية في مقابل الحلول الاقتصادية والسياسية للمشاكل التي يحياها الإنسان المعاصر. ويرى أنه إذا كانت الحداثة الغربية [كما يرى المسيري] تقوم على ميتافيزيقة الحلول التي تنكر التجاوز، فهو يرى أن هذه الميتافيزيقة المتجلية في المادية والاستهلاكية والأداتية للثقافة الغربية نتاج لسياسة التكتل واختراق السوق، أكثر من كونها نتيجة لنقص في الناحية الدينية. والمسيري نفسه على وعي بالطريقة التي يقوض بها مجتمع السوق كل القيم غير الاقتصادية في المجتمعات الغربية. وإن كان يرجعها إلى ما يسميه العلمانية الشاملة بدلاً من الرأسمالية.

يرى رايلي في الآلية الاقتصادية المنتشرة في السوق سبباً أكثر إقناعاً من الآلية المعرفة كما في الرأسمالية سبباً أكثر تحديداً من العلمانية. إن القوى الاقتصادية تلعب دوراً كبيراً في تشكيل الشخصية الحديثة وفيما يطلق المسيري عليه متابعاً ماركيوز الإنسان ذا البعد الواحد.

ومقابل رفض المسيري للعلمانية فإن رايلي يرى أنها حققت كثيراً للحضارة الغربية وأنها ليس مسؤولة عن خطايا الرأسمالية، وإن كانت قد أسهمت في سيادة النزعة العقلية الأداتية وأوجدت ثقافة خالية من القيمة. فإن المؤرخ الأمريكي ليس على استعداد للتخلي عن إنجازاتها سواء في مجال المثل العلمية أو الأخلاقيات الإجرائية. يقول رايلي: إنني أجد

نفسي أقل سخطاً وغضباً تجاه بعض الأمور المتعلقة بإطلاق الحريات، وصديقي قد يكون أكثر أخلاقية ومع هذا لا يزال تأثري بالمسيري الشاب يجعلني لازلت ألهث دونه بمسافات طويلة. والسؤال الذي يطرحه علينا هذا الحوار، هل نحن أبناءَ الحضارات غير الغربية في مواجهة مع الحضارة الغربية..؟ وهل بين أبناء هذه الحضارة الغربية من يرى في حداثتها الرأسمالية قضاءاً على قيم الإنسانية؟[1].

---

(١) راجع: عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، دار الشروق الدولية، القاهرة ٢٠٠٦. وكافين رايلي: "مفكر عربي في سياق عالمي"، في عالم عبد الوهاب المسيري، كتاب حواري حضاري تحرير أحمد عبد الحليم عطية، دار الشروق ٢٠٠٤.

في نقد مسلمات الفلسفة الغربية
عند الفيلسوف المسيري:
محاولة في البناء والتركيب

إدريس مقبول[*]

تسعى هذه الدراسة إلى استلهام روح الفلسفة المسيرية في تفكيكها للبنية المعرفية الغربية القائمة على البعدين المادي والدارويني في الإنتاج والتفسير. فمنذ أكثر من ١٦٠ سنة وصوت الداروينية يعلو ويعلن أن الإنسان خلق ذاته وأنه نتج عن فعله؛ أي إنه غير ممتن بوجوده لأحد. هكذا أصبح الإنسان إله نفسه. من هذا المنطلق انتهجت الفلسفة المسيرية استراتيجية نقدية للركن الأعمق في البناء المعرفي الغربي محاولة فضح تهافت عناصره، ونقضه من خلال بيان قصوره وعدم ملاءمته للطبيعة الإنسانية التي تختل ما إن تفقد شرطها الروحي والقيمي.

لقد كان دأب الدكتور الفيلسوف عبد الوهاب المسيري في أعماله جميعها هو التأكيد على أن الطبيعة لا تستطيع أن تكون "مطلقاً" يعوض الإله الخالق. فعمل من خلال ممارسته النقدية على دحض القيم المادية التي اختزل فيها العقل الغربي جميع قضاياه وموضوعاته حتى بات لا يؤمن في وضعيته البئيسة إلا بما تدركه حواسه المحدودة وامتداداتها الآلية. فالفلسفة

❖ أستاذ التداوليات وتحليل الخطاب بالمركز التربوي الجهوي بمكناس - المغرب.

المسيرية في هذا الجانب تعرية مستمرة لتأليه الإنسان أو تأليه الآلة. إنها فلسفة تلتقي في هذا الجانب مع تصورات فلسفية تجديدية لمفكرين آخرين أمثال الدكتور طه عبد الرحمن وأبو يعرب المرزوقي ومالك بن نبي وغيرهم ممن يدافعون جميعاً على أن الإنسان "آية قبل أن يكون آلة".

الإنسان الحداثي في نقد الفيلسوف عبد الوهاب المسيري للنص الثقافي الغربي كائن مشدوه أمام إنجازاته المادية، زمنه مشغول مستعمر، متخم هو بالمعلومات التي تطلعه على كل شيء فيما عدا نفسه التي يجهلها، تمده العلوم الطبية والبيولوجية والوراثية بما يمكنه من التعرف بعمق على كيفية اشتغال آلياته الجسدية، لكن لا خبرة له عن اتجاه رحلته في الحياة.

من جملة ما تطمح إليه هذه الدراسة هو استلهام روح الفلسفة المسيرية في تفكيك النص الآخر في الاجتماع والاقتصاد والسياسة والفن؛ باعتبار ذلك كله مرتهناً لنص الوضعية المادية التي باتت هي أسلوب التفكير الوحيد المتجذر في المجتمع الحديث.. هذا الأسلوب الذي ينتمي إلى تحيز ينبغي الوعي بخطورته على الوجود الإنساني برمته، لأنه أسلوب ينشط ليغطي صوت الفطرة ويطمس نقوشها، ولكنه لا يستطيع على كل حال... لأنه في أعماق كل ضمير، في ركن منه يكمن الانتظار، انتظار نداء مخلص، صوت منقذ ينبئنا أن لوجودنا غاية غير الخمول الذي يتمرغ فيه حضورنا على وجه الأرض.

لا نهضة من دون تحيز:

عندما تكون الحقيقة و الحق هما المسعى و الهدف، الذي يشكل موقفاً معرفياً أخلاقياً، يكتسب سؤال المنهج حقه و أهميته، ويكفي أن يكون قضية شكلية تابعة، بل هو أس المعرفة و الخيار المبدئي. من هنا يمكن أن يلاحظ القارئ لأعمال الدكتور الفيلسوف المسيري الإصرار

على نقد المنهج وبناء المنهج في حركة دافعة إلى الأمام بسطاً للأفكار، نزولاً إلى الجذور، وغوصاً في الأعماق وتأسيساً واعياً لمفهوم التحيز الذي لن نتقدم من دونه، سوى في إعادة إنتاج بؤسنا المعرفي - المنهجي في الوقت الحاضر.

التحيز هذا الإطار المرجعي والفلسفي الذي يقترحه الدكتور الفيلسوف عبد الوهاب المسيري من أجل فتح النفق المسدود في وجه النهضة العربية والإسلامية المرتقبة، هو البيان الأعلى، البيان الحقيقي الذي ينهض ضد الاختزال والتبسيط والذي يرتبط باللغة وببنية عقل الإنسان ذاتها، كما أنه من "صميم المعطى الإنساني ومرتبط بإنسانية الإنسان، أي بوجوده ككائن غير طبيعي لا يرد إلى قوانين الطبيعة العامة ولا ينصاع لها"[١]، إنه طوق النجاة من آفة عولمة الاستتباع الحضاري، الذي يتمثل في جعل المستعمَرين -كما يقول الدكتور أبو يعرب المرزوقي-يصبحون توابع يفضلون بأنفسهم مُستعمِراً عن مُستعمِر آخر دون حسبان للمصالح بل لنوع من الاندماج الحضاري في قيم الغالب المفضل، التحيز جوابنا عن عولمة التصفية الروحية عندما يصبح المستتبعون يجدون في سيدهم عين المثال الأعلى من الإنسان بحيث يصبح همهم الوحيد أن يكونوا مثله مع الاعتقاد بأنهم لن يصبحوا مثله إلا بنفي كل ما يميزهم عنه، إن التحيز أمان من الانتحار الروحي[٢].

مما يجمع عليه عدداً من الأصلاء في مضمار استئناف القول الفلسفي العربي اليوم، والداعين لقومية أو نهضة عربية إسلامية أنه لا حياة لنهضة

(١) المسيري: إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ١٩٩٨، ص ٣٣.

(٢) يراجع: المرزوقي: آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، ص١٢٠.

من دون تحيز وزُيَال حضاري تفادياً للذوبان والتلاشي في المحاولات اليائسة؛ لاستنساخ تجارب الآخرين ونماذجهم التي تستلزم منا في الواقع العملي إعداداً ثقافياً لدرء التنميط والتلبيس والتصدع، إذ هناك سعي حثيث ومحموم - كما يقول الفيلسوف طه عبد الرحمن - من أجل إخضاع الشعوب الإسلامية لسياسات تربوية وتعليمية تعزز استيطان الغرب فينا وسلطانه في عقولنا، وتنال من القيم الإيمانية والأخلاقية التي تحملها ثقافات هذه الشعوب والتي تبقي على صلتها بعالم الآيات في الكون[١].

إن هذا الوعي نفسه نجده يتبلور ليترسخ موقفاً صلباً ومتكاملاً أيضاً عند الفيلسوف أبو يعرب المرزوقي؛ حيث يرى أن "عوائق النهضة ليست نابعة من أخطائنا في تصورنا ذاتنا فحسب أو في تبنينا لتصور غيرنا لها، بل هي نابعة من تصورنا لغيرنا ومن تصورنا غيرنا لذاته"[٢]، هذا التصور الذي ينتهي بنا إلى جبرية، تقليد الآخرين في أخطائهم قبل تقليدهم في مواطن إصابتهم وتمييزهم، ولهذا كنا دائماً نعيد أخطاء الماضي متصورين أن فعل التفلسف والإبداع محصور في مجرد استيراد النظريات الحاصلة والموروثة عن الأفلاطونية- التوراتية- المحدثة - الهلنستية بدلاً من تعلم فعل التنظير[٣]. أو بلغة الفيلسوف المسيري تعلم "التحيز".

إن الإبداع في مجال الإنسانيات وخصوصاً الفلسفة يحتاج إلى القدرة على التحيز في العالم اللغوي والحضاري الخاص بالمبدع، ومحاولة اكتشافه في كل مرة بإعادة قراءته وتطويره من الداخل لا بإسقاط رؤى

---

(١) عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥، ص ٨٢.

(٢) المرزوقي: آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، دار الطليعة بيروت، ط١، ١٩٩٩، ص٢١.

(٣) المرزوقي: آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، ص ٢١.

الآخرين عليه. وهو عين ما قام به الفيلسوف المسيري، بيد أنه في اتجاه تفكيك النص الثقافي الآخر (الغربي) هذه المرة سعياً لنقده أولاً ونقضه تالياً، وهي عملية من الأهمية بمكان في مضمار التأسيس لبناء صورة غير مشوشة فيما بعد عند فلاسفة آخرين يشاركون الفيلسوف المسيري همه واهتمامه - فيما نعتقد -لكن في اتجاهات أخرى وبأدوات مختلفة بعضها أصولي تاريخي (أبو يعرب المرزوقي) وبعضها الآخر لغوي منطقي (طه عبد الرحمن).

التحيز لا يكون انزواء وجودياً ولا انطواء فكرياً، وإنما هو "أصالة لا تمنع الاستفادة من ثمار العلم وثمار الحضارة المادية التي هي في النهاية جهد بشري مشترك تتداوله الأمم وتتداوله الأجيال ولكنها تمنع الذوبان وفقدان الشخصية بتأثير النقل"[١]. فقه التحيز أو نظرية التحيز عند الفيلسوف المسيري جملة منبهات حضارية للاستشراف المستقبلي لم يتسن للعقل المسلم الاستفادة المطلوبة منها إلى اليوم، فهي ما تزال تحتاج إلى جهد كبير من أجل بسطها وتعميمها والتفكير فيها حتى يتم تحويل الذهنية الإسلامية من الألم والإحباط الذي تعيشه إلى الأمل، ومن الأمل إلى الفعل والممارسة والعمل.

فقه التحيز هو ذلك الفقه الذي يندرج فيه ما قام به بعض المفكرين أمثال مالك بن نبي من أجل تأصيل منهج فكري أو تفكيري سماه هو يومئذ "فقه الحضارة"يتمحور حول ثلاثة أسئلة كبرى متحيزة هي: حضارتنا الإسلامية. كيف قامت؟. وكيف انهارت؟. وكيف نعيد بناءها؟ فقه التحيز هو وحده الذي يمنعنا من أن نكون فريسة منهكة في وضعية "القابلية للاستعمار" التي تحدث عنها مالك بن نبي طويلاً وجعلها حجر الزاوية في نظريته من خلال كتابه عن شروط النهضة، واعتبر أنه

---

(١) محمد قطب: واقعنا المعاصر، دار رحاب الجزائر، ص١٠٥.

حينما يكون كلامنا أقل عن الاستعمار وأكثر عن القابلية للاستعمار نكون قد بدأنا السير في الطريق الصحيح.

لقد دعا مالك بن نبي إلى ضرب من التحيز مثلما هو الشأن عند الدكتور المسيري من خلال إبداع بدائل فكرية ومناهج علمية مستقلة تتناسب مع البيئة الإسلامية بدل استيرادها كما هي من الغرب الأوربي، وكان يلح على ضرورة الاستقلال الفكري في دراسة مشكلاتنا الحضارية والاجتماعية؛ لأنه كان يعتقد دائماً أن هناك خصوصيات كثيرة تتميز بها كل حضارة عن غيرها. "فلكل حضارة نمطها وأسلوبها وخيارها، وخيار العالم الغربي ذي الأصول الرومانية الوثنية قد جنح بصره إلى ما حوله مما يحيط به نحو الأشياء، بينما الحضارة الإسلامية عقيدة التوحيد المتصل بالرسل قبلها، سبح خيارها نحو التطلع الغيبي وما وراء الطبيعة.. نحو الأفكار"(١).

النص الثقافي ومبدأ الاستضمار:

لقد تقرر في الأدبيات التداولية التي اشتغلت على الخطاب بأنواعه وأشكاله أن النص بات أحد أرقى المساحات المملوءة بالمعنى وأكثرها ملاءمة اليوم للتفتيش عن الدلالة في سيرورتها واستمراريتها، وفي أحيان أخرى في تقطعها وفجواتها التي تعكس جدلية الخفاء والتجلي. غير أننا في هذه الوقفة التأملية ارتضينا أن نتبنى مفهوماً موسعاً للنص من خلال الرؤية المسيرية، مفهوم يمتد ليشمل مناحي بعيدة في المعرفة الاجتماعية والحضارية بمعناها العام، هذا المفهوم الذي يمنحنا الرخصة في الحديث والكتابة عن ما يمكن تسميته بالنص الثقافي الآخر الذي هو جماع

---

(١) مالك بن نبي: تأملات، ص١٦٨.

المواقف والأحكام والمفاهيم والسلوكيات والعلاقات التي ينسجها جسم ثقافي في الحاضر، من غير أن تعني الانقطاع عن الماضي باعتباره التربة التي هيأت لتجذر الفعل الثقافي ونموه، ومن غير أن تعني الانحجاب عن المستقبل باعتباره الفضاء الذي ترتفع فيه أغصان الحاضر.

إن تبنينا الفلسفة المسيرية جاء من أجل النظر في النص الآخر باعتباره موضوعاً ووجوداً في الوقت نفسه، وليس في نيتنا تحويله أو نفيه أو إخراجه عن طبيعته، بل ننطلق من مبدأ تواصلي أساسي وجوهري يقر بأنه حتى في حالة الامتناع عن التواصل لا نخرج عن نمط من التواصل، وأنه لا يعلو كل وجود معين على الآخرين بصورة نهائية إلا حين يبقى عاطلاً، ويتوطد في اختلافه الطبيعي[١].

في النص الثقافي ثمة دائماً ترابط بين اللغوي والديني والنفسي، بل ثمة ترابط بين مجالات النشاط الإنساني الحيوية كلها، وقد حان الوقت،كما يقول المسيري، أن ندرك هذا الترابط وأن ندرس الظواهر التي من حولنا في ترابطها وتشابكها وتركيبيتها، وألا نسقط في التفسيرات الأحادية[٢].

وقد انتبه الأستاذ عبد السلام ياسين في نقده لهذا النص الثقافي المرتكز إلى الحداثة الغربية[٣] ولوضع التقليد الجارف عندنا فاعتبر أن عصرنا "عصر متأزم"، وأنه لا ينبغي أن يغرنا "ما بناه غيرنا من ناطحات سحاب علومية مبعثرة متناثرة لا يربطها مشروع إنساني؛ لأن الإنسان لا معنى له عند غيرنا إلا أنانية القوي، واستهلاكية الثري، ولذة الواجد،

---

(١) Merleauponty. Phenomenology de la Perception. NRF. Gallimard. 1967. p414.

(٢) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز، بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق،ط١، ٢٠٠٢، ص ٦.

(٣) المقصود بالحداثة هنا الحداثة الزمنية وليس الحداثة القيمية.

وموت الفاقد"(١). وقد يشاكس أرباب التقليد على هذا الوصف بأنه انتفاضة العاجز، إلا أن الواقع يشهد بأن هذا التوصيف ينطلق من فلسفة متحيزة عميقة تعتبر المشروع الإنساني المقطوع عن الله وعن الروح - كما يذهب الدكتور المسيري - لا قيمة له؛ لأنه يفتقد إلى أساس الاستمرار، أي ذلك الجزء من الباطن المبني على قيمة الإيمان الضائعة اليوم في عالم غلبت فيه قيم المادة الجامدة والفارغة على نسيج النص الثقافي الذي يحكمنا..

وإذا سلمنا بأن للنص الغربي ظاهراً وباطناً، صرنا إلى استشكال العلاقة بين هذا الظاهر وهذا الباطن، لما تقرر عندنا من أن تعقد الصلة بينهما وتشعبها لا تنتهي إلى حد معلوم في بعض الأحيان، نجملها فيما يلي:

- **الشفافية العالية**: قد تكون نسبة الشفافية الدلالية لفعل الانعكاس عالية بين الظاهر والباطن، فلا يكون بين الوجهين تضاد بل تساند. يشهد له تعاضد العلم والعمل، والقول والفعل، والقصد والإنجاز، ومن هنا جعلت الأعمال الظاهرة في المساطر الثقافية التي نحتكم إليها في الفهم والتحليل دليلاً على ما في الباطن، فإن كان الظاهر على جهة من الجهات حكم على الباطن بما تعكسه وتقتضيه تلك الجهة، أو كان خلاف تلك الجهة حُكم على الباطن بما يوافقه أيضاً. وهذا الضرب قليل في الممارسة الثقافية الغربية خاصة في شقها السياسي سواء الداخلي أو الخارجي.

- **الشفافية المتوسطة**: وقد تكون نسبة الشفافية الدلالية لفعل الانعكاس متوسطة بين الظاهر والباطن، فيكون بين الوجهين

---

(١) عبد السلام ياسين: محنة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الهوى، ط١، ١٩٩٤.ص ١٢٤.

ما يسمح بنهج التقريب والتأويل لعطف أحدهما على الآخر، وفي هذه الحالة تصير محامل فهم النص الثقافي متعادلة لا ترجح لطرف دون الآخر، وما يتحقق به هذا من قراء النص قد يستشكله ذاك بناء على التعاطي التداولي المبني على القرب والبعد من سياق الفائدة والمصلحة.

على أن نقول: لا تتحقق العلمية والموضوعية في هذه الشفافية عند من مال وجنح لمصلحته أصلاً، فإنه يستحيل في العادة والطبيعة أن يكون القارئ الحقيقي طالب حقيقة، وهو مع ذلك مصر على تركها إذا كانت في غير جانبه، هذا من المستحيل قطعاً.

- **الشفافية الضعيفة**: وقد تكون نسبة الشفافية الدلالية لفعل الانعكاس ضعيفة بين الظاهر والباطن، فيكون للالتباس الدلالي والتداولي مدخل كبير في نهج التواصل بين النص المعني والنصوص الأخرى المعاصرة له والمتعايشة معه. بل ويترتب على هذا الضرب من الشفافية اختناق في مجاري المعنى وإمساك دلالي.

والشفافية الضعيفة هي على الأصح تقرير لمذهب وجودي هو مذهب الإرجاء في الفلسفة،حيث يرتكز على ضعف التلازم أوعدمه بين الظاهر والباطن. وهو مطلب كثيرين ممن أخلدوا إلى الأرض وانحطت هممهم عن العمل الصالح، فصاروا إلى تسويغ انفصال الإيمان عن العمل. وانقطاع القول عن العمل في الموقف الوجودي، وهو أمر ممتنع عند كل ذي لب. وإذا تأملت وجدت النص الثقافي الغربي في مجمله على هذا الضرب من الشفافية الضعيفة أو الإرجاء الوجودي، انطلاقاً من دعواه بنصرة قيم العدالة والإنسانية في الوقت الذي لا تفعل آلته العسكرية والديبلوماسية إلا عكس ذلك من نصرة الظلم الصهيوني وتأييد الهمجية

والوحشية اليهودية في أرض فلسطين السليبة منذ ما يقرب من ستين سنة. وإذا كانت المواقف الإنسانية تزول بزوال الاعتقادات التي أنتجتها فغير مستنكرٍ أن تزول أيضاً آثارها بزوال الفعل والعمل.

واعلم أن باطن النص الأمريكي أقوى وأكثر أهمية في عملية التأويل هذه التي نحن بصددها في الأحوال كلها؛ لأن الباطن من (البطن) أي محل التكوين والولادة المستتر والذي عنه تصدر أعيان المولدات فتظهر في ثنايا مجاليه، ومعرفة الطريقة الموصلة لمعالجته تستلزم فكه بعد اقتحام طبقة الظاهر التي تتفاوت صلابة وهشاشة، سماكة ورقة من هامش إلى آخر.

في الظاهر يمكن أن يأخذك بريق الديمقراطية والحرية والإبداع والسعي الحثيث لبناء مجتمع قوي ومدنية متقدمة، في الظاهر تخطيط وسبق للأحداث وتوقع للنتائج، وفي الباطن يتوارى العنف والميز العنصري والكراهية والأخلاق الصهيونية والأطماع الصليبية... في الظاهر يدهشك الحديث عن السياسات الاجتماعية والبرامج الإنسانية والبيئية وفي الباطن هناك الفردانيات التي جعلت الإنسان يعيش فيما يشبه القبو المظلم، وهناك التدمير المركز والمقصود لمعطيات البيئة والموارد الطبيعية، هناك التسابق المحموم لاستنزاف الأرض وتهويد المعالم وتجريف البحر واحتلال السماء[1].

---

(١) أمام هذه الأزمة الأخلاقية يسجل الدكتور طه عبد الرحمن تنامي وعياً أخلاقياً خاصاً اتسعت فيه الدعوة إلى ضرورة أن يتحمل الإنسان المسؤولية إزاء كل مجالات الحياة، وأن يسارع إلى تحصين نفسه بالأخلاق اللازمة لمواجهة التلوث في الطبيعة والتسيب في التقنية، والتفكك في المجتمع والفساد في السياسة والتضليل في الخبر. طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦، ص٨٥.

الاستعارات التي نحيا بها:

إحدى أهم الركائز المفهومية والتي تعد آلية مفصلية في فلسفة المسيري في تحليله للظواهر الإنسانية هي انطلاقه من ركن في فلسفة اللغة يعتقد أن إدراك العالم يحتاج إلى تفكيك مفرداته الاستعارية، كما يعتقد أن الخرائط الفكرية والمعرفية المميزة للثقافات أساسها مجازات واستعارات، وهو جوهر ما نادت به مدرسة الدلالة المعرفية[١] Cognitive Semantics مع جورج لايكوف ومارك جونسون في عملهما الشهير المعروف بـ"الاستعارات التي نحيا بها" Metaphors me live، وهو عمل انصب على دراسة الكيفية التي يفهم بها الإنسان لغته وتجربته والعلائق الرابطة بينهما، أي كيف تفعل التجربة في اللغة، وكيف تفعل اللغة في التجربة. وقد تم انتقاء آليات اشتغال التعابير الاستعارية لقياس هذا التفاعل ورصد بعض أجزائه.

يعتقد أصحاب هذا الطرح أن "الاستعارة حاضرة في مجالات حياتنا اليومية كلها. إنها ليست مقتصرة على اللغة، بل توجد في تفكيرنا وفي الأعمال التي نقوم بها أيضاً. إن النسق التصوري العادي الذي يسير تفكيرنا وسلوكنا له طبيعة استعارية بالأساس"[٢] وهو ما يسميه المسيري بالنموذج الإدراكي والمعرفي المرتبط بكل ثقافة وبكل عقيدة؛ أي تلك البنية التصورية التي "يجردها العقل البشري من كم هائل من العلاقات والتفاصيل

(١) من روافد هذه النظرية أفكار وأطروحات معرفية حاولت تأسيس نظر متميز يحاول تفسير المعاني وحصولها، نذكر منها محاولات جاكندوف في القيد المعرفي cognitive contraint، ودلالة الأطر frame semantics عند فيلمور وأخيرًا نظرية الفضاءات الذهنية التي قدمها فوكونيي.

(٢) لايكوف وجونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، ص٢١.

والوقائع والأحداث، فيستبعد بعضها لعدم دلالتها ويستبقي البعض الآخر، ثم يرتبها ترتيباً خاصاً"[١]، حيث تتحول مع الوقت وربما بشكل غير واع إلى ما يشبه الخريطة الإدراكية التي يفهم بها كل إنسان محيطه ويتفاعل معه بطريقة استعارية متميزة. "إن التصورات التي تتحكم في تفكيرنا ليست ذات طبيعة ثقافية صرف. فهي تتحكم أيضاً، في سلوكاتنا اليومية البسيطة بتفاصيلها كلها، فتصوراتنا تبين ما ندركه وتبين الطريقة التي نتعامل بواسطتها مع العالم، كما تبين كيفية ارتباطنا بالناس. وبهذا يلعب نسقنا التصوري دوراً مركزياً في تحديد حقائقنا اليومية. وإذا كان صحيحاً أن نسقنا التصوري - في جزء منه - ذو طبيعة استعارية فإن كيفية تفكيرنا وتعاملنا وسلوكاتنا في كل يوم.. ترتبط بشكل وثيق بالاستعارة"[٢].

إن جزءاً من تجاربنا وسلوكاتنا وانفعالاتنا استعاري من حيث طبيعته. وإذا كان الأمر كذلك، فإن نسقنا التصوري يكون مبيناً بواسطة الاستعارة. وبهذا لن تكون الاستعارات تعابير مشتقة من "حقائق" أصلية، بل تكون هي نفسها عبارة عن "حقائق" بصدد الفكر البشري والنسق التصوري البشري. فالاستعارات الوضعية، من اتجاهية وبنيوية وأنطولوجية عبارة عن "حقائق" مثبتة في نسقنا التصوري، تجعلنا ندرك العالم من حولنا ونمارس فيه تجاربنا بشكل استعاري. إننا نجعل الناس في مقام مستقل ونجعل أنفسنا في مقام عال إذا كنا نراقبهم أو نتحكم فيهم (وهي استعارة فضائية توظف البعد الفضائي فوق-تحت)، ونبني نوعاً من الوجود المادي للتضخم مثلاً، فيكون عدواً نحاربه أو نتضايق منه (وهذه استعارة أنطولوجية)، كما نعامل الزمن كما لو كان مالاً حقاً، فنضيعه أو نستثمره

---

(١) عبد الوهاب المسيري: دفاع عن الإنسان، دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٣، ص ٢٩٨.

(٢) لايكوف وجونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ص٢١.

أو نبذره (وهذه استعارة بنيوية إذ نسحب بنية الزمن على المال فنتحدث على الأول بألفاظ الثاني).

جدير بالذكر أن الفيلسوف المسيري في استفادته من مفاهيم الدلالة التصورية لم يبق أسيراً لحدودها وجغرافيتها النظرية -فيما نعتقد- كما لم يرتهن بالخوض في بعض تفاصيلها في تجربته الفلسفية خصوصاً في تفكيك الصور والمجازات الغربية والصهيونية، بل ساهم في تطويرها في مَنَاطق تجريبية كانت دائماً بكراً بخلق تفاصيل أخرى جعل لها أهمية أكبر من منطق التحيز الواعي، ولهذا اتسمت قراءته النقدية للفلسفة الثاوية خلف السلوكات الحضارية الغربية بالشجاعة النادرة معلناً تحيزه الكامل لما يراه "الحقيقة المركبة" ضد على نماذج التفكير التبسيطي الاختزالي.

لقد اعتقد المسيري دائماً بأن من يملك القانون في العالم هو من يصنع مجازات هذا العالم وبلاغته، ولهذا استحال الصراع اليوم إلى ما يشبه صراع الاستعارات والمجازات وهو أخطر وأفتك بالعقول من صراع الأسلحة النارية؛ لأن مستوى نفاذيته لا تقاوم إذا لم يحصل القارئ وعياً حصيناً. ومن هنا كان هم الفيلسوف المسيري هو تعرية هذه الاستعارات بإعادة قراءتها وتفكيكها كمرحلة أولى من إبطال مفعولها النفسي، وتنبيه الوعي الممانع إلى توخي الحذر من تبنيها وحملها وتصديقها فهي أشبه ما تكون بعبوات ناسفة.

إن المنطلق في عملية التعرية هنا هو مفهوم المجاز أو الاستعارة باعتبارهما وسيلة إدراكية، كما يقول المفكر الكبير عبد الوهاب المسيري لا غنى عنها في إنشاء تصوراتنا عن العالم كما لا غنى عنها في فهم هذه التصورات والمواقف. "والصورة المجازية يمكن استخدامها كوسيلة إلى تمرير التحيزات وفرضها بشكل خفي، فالمجاز يقوم بترتيب تفاصيل الواقع لنقل رؤية معينة، وإذا ما درسنا الخطاب السياسي الغربي وجدنا أنه يستخدم

صوراً مجازية كثيرة تعبر عن الرؤية الغربية للعالم، ولكنها تبدو كما لو كانت محايدة. فحينما يشيرون إلى العالم العربي باعتباره "الشرق الأوسط" أو حتى "المنطقة"، وحينما يتحدثون عن "الفدائيين" أو "المجاهدين" باعتبارهم "إرهابيين"، وعن "الشهادة" باعتبارها "انتحاراً" وعن "خيار المقاومة" باعتباره "خيار العنف"، فإنهم في واقع الأمر يفرضون صوراً مجازية تجسد مفاهيمهم المنقوعة بمياه التهويد والصهينة. فبدلاً من "العالم العربي"، المصطلح الذي يستدعي التاريخ والتراث والهوية، نجد أن مصطلح "المنطقة" ينقل إلى وجداننا صورة أرض ممتدة بلا تاريخ أو تراث"[١]، وبدلاً من "الكيان الصهيوني" أو "فلسطين المحتلة" أو "دولة العدو المحتل" نجد الغرب بآلته الإعلامية المتصهينة ومن ورائه أكثر الإعلام العربي الرسمي البليد يؤكد على "دولة إسرائيل" في أخباره وتقاريره وخرائطه الجيوسياسية، وقس على ما لم يذكر في حقل النموذج الإدراكي الغربي الذي اخترمته عناصر التهويد[٢] ولعبت بمفرداته بذكاء بالغ..

الفلسفة والقيم:

الاتجاه نحو تفتيت الظواهر الإنسانية لدراستها، أمر منتشر في بعض الأوساط الأكاديمية التي تتزيا بلباس العلمية وتدعي الموضوعية[٣]،

---

(١) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز، ص١٩.

(٢) عن تهويد الفكر الفلسفي والثقافة الغربيين يراجع: يورغن هابرماس: الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥.

(٣) جدير بالذكر أن الدلالة التصورية أو المعرفية التي تبناها كل من لايكوف وجونسون والتي تلتقي مع ما دعا إليه الفيلسوف المسيري في تبئير مفهوم الاستعارة تقوم أيضاً على نقد أسطورة الموضوعية في الفلسفة واللسانيات الغربية، إذ يعتبران أن أسطورة النزعة الموضوعية سيطرت على الثقافة الغربية، =

وباسمهما تدعو إلى عدم الخلط بين المجالات المختلفة للنشاط الإنساني، وعدم الالتفات إلى مفاهيم "ميتافيزيقية" أو ثوابت إنسانية مثل الطبيعة البشرية أو القيم الإنسانية. فالعلم-حسب تصور هؤلاء- منفصل عن القيمة Value - free، أي إنه في واقع الأمر منفصل عن الإنسان، وانطلاقاً من هذا الموقف يتم استبعاد الرؤية القيمية باعتبارها جزءاً هامشياً يمنع التعاطي العلمي مع الظواهر في النص الثقافي، وقد نبه الدكتور المسيري إلى أن "فصل النشاطات الإنسانية عن المعايير الأخلاقية والإنسانية يؤدي إلى ضمور المرجعية الإنسانية واختفائها"[١] بل أكثر من ذلك ذهب إلى "أن مثل هذه الرؤية معادية للإنسان، بل معادية للعلم، فمهمة العلم ليست توليد القيم ولا فرض القيود علينا، وإنما تفسير العالم لنا. وهذه الرؤية عاجزة تماماً عن تفسير الظواهر الإنسانية، فهي لا ترى فارقاً بين الإنسان والطبيعة/ المادة، بل تراه جزءاً لا يتجزأ منها، خاضعاً لقوانينها، مذعناً لحتمياتها"[٢].

= وقد أزهرت أسطورة الموضوعية في كل من التقليد العقلاني والتقليد التجريبي (الأمبريقي)، اللذين لا يختلفان، من هذه الناحية، إلا في تفسيرهما لكيفية التوصل إلى هذا الصدق المطلق. فبالنسبة إلى العقلانيين، تعد قدرتنا الفطرية في التفكير الوسيلة الوحيدة التي تمكننا من معرفة الأشياء كما هي حقيقة. أما بالنسبة إلى التجريبيين فتأتي معرفتنا كلها (بصفة مباشرة أو غير مباشرة) من الإدراك الحسي. ونجد التقليد ذا النزعة الموضوعية في الفلسفة الغربية حالياً عند المنحدرين من الوضعيين المناطقة logical positivists، كما نجده عند فريجه frege وهوسرل husserl، ونجده في اللسانيات عند العقلانية الجديدة التي يمثلها شوسكي.chomsky يراجع: لايكوف وجونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ص١٨١ وما بعدها.

(١) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز، م.س، ص٧.

(٢) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز، م.س، ص٧.

القيمة عبارة عن حكم عقلي أو انفعالي على أشياء مادية أو معنوية يوجه اختياراتنا بين بدائل السلوك في المواقف المختلفة، ولا ينفك نص ثقافي عن قيم يعكسها من خلال تفاصيله، والنص الأمريكي ليس استثناء في هذا الباب، بل إن أخصب مجال لدراسة القيم الفاعلة في الثقافة الأمريكية هو نصها بالمعنى الذي ندرسه. وكما أن مجال القيم (الأكسيولوجية) هو مجال لبحث الجانب الإنساني والأخلاقي على وجه الخصوص، فكذلك مجال القيم هو استثناء نوعي لمتابعة وقياس درجة القرب من النهاية التي تقررها اختيارات قيمية متصلبة بعيدة عن قيم العدالة والتراحم الإنسانيين، فبقدر ما تنغرس جذور نص ثقافي في أرض القيم الإنسانية الإيجابية التي تقرر " حقيقة الاختلاف الموجبة للاعتراف والتعارف والتسامح والتعايش بل والتراحم" بقدر ما يشع دلالياً وتداولياً بالتأثير التفاعلي الإيجابي في سياقه القريب والبعيد. وينتقل من رتبة النص الخامل إلى مرتبة النص العامل.

واعلم أنه بين الرتبتين ما بين الحياة والموت من الفرق؛ إذ شأن النصوص الثقافية الحية أن تظل مرجع الإنسانية وموئل التأسي الأخلاقي على مر العصور، والعكس صحيح لأن حقيقة الحضارة والتحضر راجعة في الفلسفة المسيرية إلى غير مستويات التقدم المادي الذي تحرزه مدنية ما في ظرف تاريخي معين، فهي راجعة إلى درجة تَلَبُّسِهَا بالأخلاق الإنسانية الرحمانية الداعية إلى قيام حقيقة الإنسان واستمراره باعتباره كائناً مخلوقاً عمرانياً، والمانعة من مسخه أو سلخه أو نسخه. وهي عمليات تشويه وتعذيب وإبادة على التوالي. عمليات عبر عنها الدكتور المسيري في تحليله ونقده لمنظومة الحضارة الغربية بـ"انفصال الدال عن المدلول في الحضارة الغربية الحديثة" واستدل على أنها ليست قضية لغوية فلسفية فحسب وإنما هي "قضية معرفية عميقة الدلالة، لها أساس

راسخ في بنية الحضارة الغربية، سواء أكان في توجهها المعرفي (الكلي والنهائي) أم في بنيتها وإيقاعها الحضاري"[١].

تحذير الدكتور المسيري من ضياع القيمة في أثناء انفصال الدال عن المدلول هام جداً؛ إذ هو تحذير من إلغاء الوجود وهي كارثة الكوارث في المجال الإنساني، فالمعرفة كما يقول الدكتور أبو يعرب المرزوقي "ترتد إلى الأسماء إذا فقد الوجود، والوجود يستحيل إلى خواء إذا غابت القيمة، والقيمة تنقلب خلاء إذا زال القيام"[٢]. والقيام هنا العمل بالشرط الرسالي وبالوظيفة المخلوقية.

إننا في قراءتنا لقيم النص الثقافي الأمريكي من خلال الرؤية المسيرية نجدها تقوم على قيم متعددة متحيزة ترجع إلى أصلين هما المادة المتكثرة والمنفعة المنحصرة، وهما إذا تأملت وجدتهما من جهة اتجاههما متعاكسين ومن جهة طبيعتهما متكاملين، والتعاكس يأتي من أن التكاثر يستلزم الامتداد وهو ضد الانحصار الذي في المنفعة، والتكامل يأتي من أن المادة والمنفعة من طينة وطبيعة واحدة إذا نظر إليهما باعتبارهما ثمرة للوغوس اليوناني سلف اللوغوس الغربي الحالي، وبهما يوصف فيقال"فلسفة مادية" لتعني "فلسفة نفعية" ولو أن كثيرين يرفضون هذا الوصل، وتفسير ذلك أن العقل الفلسفي المنتج للمدنية الغربية عقل وضعي متحيز لا يؤمن بالغيب ولا يقدر أن ينفتح على عوالم أخرى غير تلك التي يحسها إحساساً أنعامياً أو تحت أنعامي. وهو إحساس بسيط، وأقصى ما فيه الاحتفال بالكثرة والوفرة على حساب الكيف الإنساني والمطلوبات الروحانية للعقل الأخلاقي[٣] المتأتية من الإيمان

---

(١) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز، م.س، ص١٥٠.

(٢) المرزوقي: آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، ص ٦٢.

(٣) نقول: العقل الأخلاقي ونستحضر بعض الأحاديث التي تؤسس لمفهوم العقل =

بعالم الغيب والوحي. وقد صدق الحق سبحانه في الوصف لما تضمنه معنى التكاثر من التفاخر والتكلف والحرص، فإن الصادر عن ثقافة الحرص يتكلف جميع عمره تكثير ماله والمفاخرة به. والعاقل كما قال الرازي: "ينبغي أن يكون سعيه في تقديم الأهم على المهم فالتفاخر بالمال والجاه والأعوان والأقرباء تفاخر بأخس المراتب من أسباب السعادات، والاشتغال به يمنع الإنسان من تحصيل السعادة النفسانية بالعلم والعمل، فيكون ذلك ترجيحاً لأخس المراتب في السعادات على أشرف المراتب فيها. وذلك يكون عكس الواجب ونقيض الحق"[١].

كما أن هذا العقل (اللوغوس) لما ارتبط ارتباطاً أبدياً بالفيزيقا في تحيزه الأول لم ينته إلى إنتاج حقيقة خارج هذا العالم المتناهي الضيق أبعد من حرصه على تحقيق المنفعة العاجلة المنحصرة والمتناهية، فَحُرِم بذلك تذوق مستويات من المعارف وإدراك مستويات من الإحساس الراقي المستمدة من عوالم أخرى كائنة وممكنة غير تلك التي انحصر العقل المعاشي في شرنقتها فانحصر إبداعه فيما هو مادي متناه.

وانتهت هذه الوضعية البئيسة للوغوس إلى الاستغناء عن الله في العالم والحياة[٢] أو ما يسميه الفيلسوف المسيري بتصاعد معدلات الحلولية

= في الإسلام؛ باعتباره الدال على الله والمتقرب إلى حضرته. فقد روي أن لقمان بن أبي عامر روى عن أبي الدرداء رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: "يا أبا عويمر ازدد عقلاً تزدد من ربك قرباً، قلت بأبي أنت وأمي من لي بالعقل؟ قال: اجتنب محارم الله وأدِّ فرائض الله تكن عاقلاً، ثم تنفل بصالحات الأعمال تزدد في الدنيا عقلاً وتزدد من ربك قرباً وبه عزاً" يراجع: الماوردي: أدب الدنيا والدين، ٢٩-٣٠.

(١) الرازي: مفاتيح الغيب، دار الفكر بيروت، ٣٢/ ٧٦.

(٢) يرى الدكتور طه عبد الرحمن من نفس الزاوية التي يرى منها الدكتور المسيري أن النمط المعرفي الحديث غير مناسب إن لم يكن غير صالح للتوسل به في بناء =

"التي توصل إلى وحدة الوجود المادية، ثم دمج الإله بالطبيعة، وأصبح الكون جوهراً واحداً، حيث أصبح الإله هو الطبيعة، والطبيعة هي الإله"[(١)]، وتأسست على ذلك إيديولوجية علمانية تؤلِّه العلم، وترى أن الله - سبحانه - مجرد فرضية غير لازمة لتفسير عمل الكون. وبهذه الطريقة انتزع كل ما هو مقدس من الكون وتجلت الطبيعة كهدف أسمى يسعى الإنسان بطاقاته كلها للفوز بها وتحقيق جنته عليها، واستبعدت القيم الأخلاقية بوصفها قيوداً تقف بوجه تحقيق مصالح الإنسان ومنافعه غير المحدودة.

في نقد العقلانية:

انتبه المسيري إلى تهافت الفلسفة العقلانية باعتبارها أيضاً فلسفة واحدية مادية (سواء هنا العقل الأداتي أو العقل النقدي)، وعمل على كشف عوراتها التي اجتهد روادها هناك والمقلدون عندنا على تبنيها والتشدق بها، ومصادرة حق المخالفين وإخافتهم وإرهابهم بمفاهيمها وأدواتها، فيقرر منذ البداية أن يدخل في عملية فحص لما يسمى "العقل". ما يكون؟ وهو سؤال مفتاحي تأسيسي استفزازي. وعلى أرضية الإجابة عن هذا السؤال يبدأ عملية التفكيك النقدي. إن العقل كلمة غامضة استعملت بمعان مختلفة ومتباينة، كما أن مفهومه "يدور في إطار مرجعية

= معرفة إسلامية حقيقية، لأن مناهجه العقلية ونتائجه العلمية تنبني على أصلين: أحدهما فصل العلم عن الأخلاق، ويتفرع عليه مبدأ الموضوعية الجامدة ومبدأ التساهل المسيب، والثاني فصل العقل عن الغيب، ويتفرع عليه مبدأ السببية الجامدة ومبدأ الآلية المسيبة. يراجع للمزيد من التفصيل طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦، ص ١١١..

(١) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز، ص١٥١.

معينة تشكله وتحدد مجاله"[١]، كما يبين أن "العقل" عند الماديين لا علاقة له بمفهوم "العقل" عند المثاليين لا من حيث وظائفه ولا من حيث طبيعته وماهيته، كما ركز نقده على بيان آفات العقل المادي، فهون من قدراته "الخارقة" وجعله جزءاً من الطبيعة ومعادياً للتاريخ وعنصرياً غير قادر على إدراك الكليات ولا على إدراك القداسة والأسرار وإمبريالياً ينكر الإنسانية المشتركة، والعقل المادي عقل "تافه سطحي، فهو لا يمكنه أن يسأل أياً من الأسئلة الكلية والنهائية الكبرى (ما الإنسان؟ ما مصيره في الكون؟ كيف يواجه الموت؟ ما نطاق حدوده وشموليته؟) فهي أسئلة لا معنى لها من منظوره، قضايا فارغة على حد قول الوضعيين"[٢]. لقد عمل الفيلسوف المسيري على تصوير الإنسان الذي يؤمن بهذا العقل (إنسان الحداثة وما بعد الحداثة) بأنه كائن مشدوه أمام إنجازاته المادية، زمنه مشغول مستعمر، متخم هو بالمعلومات التي تطلعه على كل شيء فيما عدا نفسه التي يجهلها، تمده العلوم الطبية والبيولوجية والوراثية بما يمكنه من التعرف بعمق على كيفية اشتغال آلياته الجسدية، لكن لا خبرة له عن اتجاه رحلته في الحياة.

لقد ضرب المسيري بذلك خطاب الحقيقة المطلقة الذي تستند إليه الاتجاهات العقلانية الوثوقية، وبين من خلال استعراضه لمعظم الفلسفات التي ادعت النزعة العقلانية أنها ليست سوى خليط من الرغبات الاختزالية ومنظومة من الاعتقادات والأوهام، وهو في نقده للأساس المفهومي للفلسفة العقلانية يلتقي مع محاولة الدكتور طه عبد الرحمن التي تميزت بشن حرب لا هوادة فيها على "الدعوى العقلانية في الفلسفة الغربية" بأدوات منطقية انتهى فيها إلى النتيجة نفسها من بيان أنه ليس

---

(١) المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص ٨٠.

(٢) المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص ٨٥.

هناك عقل واحد بل عقول كثيرة، وهناك مراتب في العقول مختلفة كما اختلفت حدودها وأوصافها، وليست هناك وصفة نمطية صارمة تحدد العقلانية في إطار موحد، بل اجتهد في نقض التقسيمات والمواضعات بانياً رؤية متحيزة خاصة ترى أن العقل يمكن تقسيمه على سبيل المثال في ثقافتنا العربية الإسلامية باعتبارات متعددة[(١)]. كما انتهى الدكتور طه عبد الرحمن في رؤيته المتحيزة إلى قلب المعادلة التعريفية للإنسان والتي ورثناها عن الفكر الفلسفي الغربي، والتي مفادها أن الإنسان "حيوان عاقل" ليبني تعريفاً متحيزاً بعد نقضه للتعريف الأرسطي يكون متضمناً لروح الثقافة العربية الإسلامية التي تستقي مبادئها من النظر في القرآن. فاقترح تعريفاً للإنسان بعد البحث والتفتيش في إشكالية "أيهما أخص بالإنسان: العقلانية أو الأخلاقية؟ هذا التعريف هو" الإنسان كائن ذو بعد أخلاقي" والأخلاقية" هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن أفق البهيمة"[(٢)]. كما استدل بأكثر من دليل على أن" الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنساناً"[(٣)]، والخلوص إلى هذه الحقيقة يجعلنا نتذكر المقولة الكلية التي من أجلها قامت فلسفة المسيري وهي "الدفاع عن

---

(١) فهو من جهة على ثلاثة أنواع، عقل مجرد (وهو الذي يمثله المتكلمون في الإلهيات، ويتميز بالرمزية والظنية والتشبيهية)، وعقل مسدد (وهو الذي يمثله الفقهاء في الأحكام، ويتميز بالحرص على موافقة الشرع واجتلاب المصلحة ثم الدخول في الاشتغال)، وعقل مؤيد (وهو الذي يمثله العرفانيون ويتميز بالاقتراب وتحصيل العبودية). يراجع في هذه التصنيفات: طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٧، ص

(٢) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠، ص ١٤.

(٣) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ص١٤

الإنسان" واعتبار النزعات والتيارات الفلسفية الواحدية الاختزالية كلها "معادية للإنسان". في وجوده واستمراريته.

فكرة "الدفاع عن الإنسان" التي أطلقها الفيلسوف المسيري كانت مواجهة صريحة مع كل محاولات "الطاغوت الفلسفي العقلاني"مَسْخَ الإنسان أو نسخه أو سلخه، وهي عمليات عقلانية تتعمد وتتقصد تشويه الإنسان وتحويله عن أصله وعن رسالته ووظيفته.

"الدفاع عن الإنسان" دعوة إلى مقاومة العزل المستمر للروح والتغطية الماكرة للفطرة (الكفر العقلاني: من كفر الزرع إذا غطاه) بتثبيت نموذج الإنسان الآلة أو ما كان يسمى في الأساطير اليونانية بالقنطور Centaur والذي ينحدر من سلالة إكسيون Ixion، القنطور هذا المخلوق الغريب الذي له رأس وصدر إنسان بينما يأخذ نصفه السفلي هيئة الفرس. وتقول الأسطورة: إن قبيلة القنطور كانت تعيش في جبال ثيسالي وتتغذّى على اللحوم. وأصبحت ترمز إلى الظلام وإلى قوى الطبيعة الجامحة. وتحفل أعمال جون فاليري وجاك تشوكر و وولتر جون وليامز بالكثير من شخصيات الإنسان الفرس.

إن الفلسفات العقلانية وريثة الفلسفات الأسطورية الوثنية اليونانية القديمة أنتجت ودافعت عن المجتمع الآلي الذي يوفر السرعة والكثرة والسعادة والراحة، والواقع أنه في نطاق حياة الجماهير والإنتاج الجماهيري الآلي لا يمكن للإنسان أن يتصرف إلا بقدر ما تتيحه له حياة تَحَكم فيها الإنتاج الآلي إلى حدٍّ جعل الإنسان أقرب إلى أن يكون ترساً في آلة. وإذا كان العقل اليوناني أبدع القنطور الأسطوري معبراً عن نموذجه الذي تلتقي فيه الطبيعة الحيوانية والإنسانية في كائن واحد. فلأنه لم يكن يومئذ المجتمع الهليني مجتمعاً تكنولوجياً. غير أنه اليوم يصور لنا الجيل الجديد من أفلام الخيال العلمي الغربي Science Fiction الصيغة

المعدلة والمنقحة من القنطور اليوناني، صيغة الإنسان الذي اجتمع فيه العنصر الآلي والعنصر الإنساني. أي لم تعد الآلة ذات وجود موضوعي مستقل بل أصبحت ذاتية وتدخل في تركيب الإنسان وتركيب وظائفه لأنه صار خلقاً آخر، ليس هو ذاك الذي خلقه الله ونفخ فيه من روحه بل هو نتاج "إبداع العقل" الجبار السيبيرنيتيقي الذي ما بات محتاجاً لنفحة الروح فيما يعتقد لاستمرار الحياة بل تكفيه عملية شحن لبطارياته بالطاقة حتى يبقى مستمراً حياً، وعملية برمجة ليظل متوازناً مع ما رسم له من وظيفة جديدة. هذه الأفلام هي تصوير يعكس سطوة العقل وجموحه وتيهه وضلاله في الجزء الذي لم تستطع الجموع الغربية المتمنعة في قلاع العقل الأداتي أن تراجع فيه نفسها وتقر بغلطها وسوء مسلكها وعجزها أن تعيش من غير مثال معبود، فعبدت "الفراغات" وآمنت بـ"المتلاشيات". فخلقت مثالاتها وتماثيلها من أبطال أسطوريين يعيشون في عوالم باردة وقاتمة أمثال ماد ماكس وكلادياطرز وطيرميناطور وغيرهم.

في نقد الفلسفات المادية

من الآفات الناجمة عن هذا الاستغراق المادي في الفلسفة الغربية شعور الإنسان وسط المجتمع بالضياع لانقطاعه عن مفهوم الرسالية التي تعطي للإنسان حقيقة ووجوداً. وبالفردانية المتمثلة كما يقول الدكتور طه عبد الرحمن في "تقديم المنافع الخاصة على المنافع العامة، وتقديم الاستمتاع بالحقوق الفردية على الوفاء بحاجات المجتمع"[١].

لقد صار الإنسان (إنسان ماركس وداروين وفرويد) إلى وضعية من الاختزال في الفلسفة الغربية إلى الدرجة التي أصبح معها أيضاً متجاوزاً

---

(١) طه عبد الرحمن: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦، ص ٢٥٢.

حيث تمت إزاحته من المركز هو أيضاً، وأصبح مع الوقت كما يذهب الدكتور المسيري "شيئاً مصمتاً ودالاً دون مدلول، أي إن الإنسان فقد ما يميزه كإنسان ووقع في قبضة الصيرورة"[١].

في النص الأمريكي ترتفع سيادة كاسحة لقيم القوة النيتشوية التدميرية في مقابل قيم الرحمة البنائية في المجتمع التراحمي كما يعبر الدكتور المسيري[٢]، فيكون من محصلات هذه السيادة تفشي العنف والقسوة، في الوقت الذي لو كان لقيم الرحمة فيه السيادة لما رأيت هذه الغطرسة وهذه الفاشية وهذا الظلم هنا وهناك. إن قيم الرحمة البنائية صادرة عن أصل لو أن المفكرين تفطنوا إلى حقيقته في فقه التحيز الإنساني الإسلامي - كما قال الدكتور طه عبد الرحمن- لظفروا بأجوبة شافية عن أسئلتهم الكثيرة عن "الوجود" و"الموجود"، ولانتهينا إلى "كوجيتو" من نوع آخر هو "أنا موجود لأني مرحوم"، فـ"علم الرحمة" أسبق على "علم الوجود"، إذ الأصل افتقار الموجودات كلها ابتداء وانتهاء إلى رحمة الله التي بها تندفع المضار وتنجلب المنافع، وبها يكون "الإنسان" كائناً ما كان، فرحمة الله شملت البر والفاجر، المؤمن والكافر[٣].

وإذا تقرر هذا فإنه لا بد من تحرير الإنسان من إسار الفلسفة النيتشوية

---

(١) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز، ص١٥١.

(٢) يفرق الدكتور المسيري بين المجتمع التعاقدي(من التعاقد في الألمانية Gesellschaft) الذي ينظر فيه إلى الإنسان على أنه كائن بسيط ذو بعد واحد، أي إنسان طبيعي، ومن ثم فالطبيعة تسبق الإنسان (وهي رؤية الحداثة المادية)، والمجتمع التراحمي (من التراحم في الألمانية Gemeinschaft)حيث الإنسان كيان جماعي مركب متعدد الأبعاد ويسبق الطبيعة (وهي الرؤية التي تتحكم في المجتمعات التي تتسم بدرجة عالية من الإيمانية والإنسانية). يراجع: المسيري: دفاع عن الإنسان، ص ٣٦٠.

(٣) طه عبد الرحمن: روح الحداثة، م.س، بتصرف، ص٢٥٠.

لأنها فلسفة لا تنسجم مع حقيقة الإنسان ولا مع كينونته وهي في الوقت ذاته الذي تدعي أنها تؤسس لصورة الإنسان البروميثي القوي المقتدر (السوبرمان)، إنما تسحق الإنسان وتفتته لأنه "جوهر الضعف الوجودي" و"معدن النقص الموجودي"[١] لتجعل منه ذرات لا معنى لها، إنها ذرات بلا روح. إنها فلسفة أوهام الإنسان الذي يقتل الإنسان وفلسفة أوهام الإنسان الذي يَكْفُر بالإنسان قبل وبعد أن يَكفُر بكل قيمة إنسانية بناءة. إنها جريمة الفلسفة والوهم المتقطع بعد أن جاوزت حد الجنون في لقائها التاريخي مع فلسفات الاستئصال العرقي[٢] في أوربة وأمريكة[٣].

يذهب الدكتور المسيري إلى أن النيتشوية التي هي موضوع شكل نقطة كبرى في نقده للنص الثقافي الغربي تعتبر أهم شكل من أشكال التعبير الفلسفي عن الرؤية الداروينية، فهي فلسفة فردية عدَمية تعبِّر خير تعبير عن الأوضاع الحضارية والفكرية للمجتمع الغربي في ذروة مرحلة التوسع الإمبريالي. وقد تأثر كثير من المفكرين الصهاينة بفكر نيتشه بشكل مباشر

---

(١) تصادم النيتشوية فلسفة الدين من حيث أن الدين ينطلق من اعتبار الإنسان كائناً يستغرقه النقص والضعف يقول تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٣٠/ ٥٤].

(٢) حين نتحدث عن عنصرية الغرب المؤسسة نظريا وفلسفيا على المعطى العرقي نستحضر مونتيسكيو في "روح الشرائع" وغوبينو في "مقالة في التفاوت بين الأعراق البشرية" وصولاً إلى هيغل في "محاضرات في فلسفة التاريخ" وآخرين.

(٣) كتب هتلر يقول: 'في عالم تتبع فيه الكواكب والشموس مسارات دائرية، وتسود القوة فيه كل مكان وحيدة سيّدة للضعف فتفرض عليه إما أن يكون بخدمتها وإما أن تحطمه، لا يمكن للإنسان أن يستن لنفسه قوانين خاصة" يراجع: الإنسان في مواجهة العلم، مجموعة من المؤلفين، ترجمة حسن قبيسي و على حرب، ص٢١٧.

أو بشكل غير مباشر عن طريق تشرب الموضوعات النيتشوية المختلفة التي أصبحت جزءاً لا يتجزأ من نظرة الإنسان الأوروبي للكون في هذه الفترة.

والدكتور المسيري يربط بين العقيدتين إن شئت التعبير من عدة جهات، فالنيتشوية، مثلها مثل الصهيونية، ديانة علمانية ملحدة تعلن موت الإله ("نعم لقد مات الإله وماتت الآلهة جميعاً")، وهي وحدة وجود مادية ترد الكون جميعه إلى مبدأ زمني واحد هو إرادة القوة. وتتبدى إرادة القوة هذه عند نيتشه في الإنسان الأعلى السوبرمان Superman، أما في الإطار الصهيوني فهي إرادة القوة اليهودية التي يمثلها الصهاينة من خلال نشاطهم الاستيطاني المسلح.

والنيتشوية، مثلها مثل الصهيونية، تعادي الفكر وتحتقره وتسبغ نوعاً من الروحية والقداسة على الفعل والحركة، المنفصلين عن القيمة. وقد دعا نيتشه الإنسان إلى أن يعود إلى حالة الحيوية والطبيعة، ويكون كالحيوان المفترس الأشقر، وينبذ العقائد الدينية وأخلاق الضعفاء. فالقوة بالنسبة إليه هي "الفضيلة السامية، والضعف هو النقيض في الشر. الخير هو الذي يستطيع أن يحيا ويظفر، أما الشر فهو ما يخور ويهوي"[(١)].

عندنا حين تنفلت الحبال الواصلة لسفينة الإنسان بمرافئ الغيب في العالم الكامل، حيث تتجلى الحقائق النهائية، تتحرك السفينة على غفلة من الربان في أي اتجاه وتتيه وتصطدم تأخذها الرياح بعيداً دون أن تتحكم في سيرها دفة أو يهديها نجم أو تساعدها خريطة؛ لافتقادها أساس الثبات والرشد وهو الإيمان. والنيتشوية هي جوهر العولمة الهدامة، والتي من جوهر العقل الأخلاقي التصدي لها وتفكيكها لتحرير

---

(١) يراجع، المسيري عبد الوهاب: الصهيونية وعبء الرجل الأبيض، ضمن صحيفة الاتحاد الإماراتية ١٣/٥/٢٠٠٦.

الإنسانية والكون من أضرارها واقتلاعها من أصلها، وذلك بسبب من أن النيتشوية لمن وعاها فلسفة تحطيم للإرادة والفن والمعنى والحياة النظيفة والمستقيمة[١].

إن الرد على بروميثية النيتشوية وقيمها الوضعية المنحطة وعلى فلسفات الانقطاع كلها يأتي عندنا من داخل فلسفة مناقضة تماماً وهي فلسفة الاتصال التي نجد بعض ملامحها عند العرفانيين الذين ما حلقوا بعيداً إلا داخل الكون النفسي لهذا الإنسان، فعرفوا مقدار ما هو عليه من الهشاشة واستحقاق العبودية لواجب الوجود بما يستمده من وقود القوة الضامنة لحركته وبقائه، ومما يشهد لما نقوله ما ذكره الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي من أن "كل حيوان يبعد عن أصله ينقص من معرفته بأصله على قدر ما بعد منه"[٢]، والمثال الذي يقدمه على هذا هو المريض الذي لا يقدر على القيام والقعود ويبقى طريحاً لضعفه، وهذا الضعف هو عين رجوعه إلى أصله، ولهذا تراه فقيراً إلى ربه وإلى قوة تسنده، مسكيناً ظاهر الضعف والحاجة بلسان الحال والمقال، وذلك أن أصله حَكَمَ عليه لما قَرُبَ منه، فإذا استوى قائماً وبَعُدَ عن أصله تفرعن وتجبر وادعى القوة وقال: أنا. وهي الأنا البروميثية المنكرة والمتجبرة. الأنا التي حلت محل الإله في التدبير الكوني بعدما أعلنت وفاته لتصير هي مثال نفسها وتدخل في دورة الموت والفناء.

---

(١) F. Nietzsche, Contribution a la Genealogie de la Morale, traduction et notes, Angel Kremar Marietti, U.G.D., coll., 10/18,1974., وقد صدرت لهذا الكتاب ترجمة عربية تحت عنوان (أصل الأخلاق وفصلها) قام بها حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط.٢، ١٩٨٣، بيروت، لبنان.

(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية، ضبطه وصححه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، ١/ ٣٢٣.

اعلم أن قيم الضعف أصل في الإنسان وبها ينعت وإليها يرجع وقيم القوة عارضة، يقول ابن عربي: "ومع هذا كله يذهل الإنسان عن أصله ويتيه بما عرض له من القوة، فيدعي ويقول: أنا. ويُمَنِّي نفسه بمقابلة الأهوال العظام، فإذا قرصه برغوث أظهر الجزع لوجود الألم وبادر لإزالة ذلك الضرر ولم يقر به قرار حتى يجده فيقتله، وما عسى أن يكون البرغوث حتى يعتني به هذا الاعتناء ويزلزله عن مضجعه ولا يأخذه نوم، فأين تلك الدعوى والإقدام على الأهوال العظام وقد فضحته قرصة برغوث أو بعوضة؟ هذا أصله ذلك ليعلم أن إقدامه على الأهوال العظام إنما هو بغيره لا بنفسه وهو ما يؤيده الله به"(١). إن فلسفة الاتصال من هذا المنطلق فلسفة متحيزة لركن العبودية في الأصل الإنساني الفطري جاءت لتبين أن القيم المعرفية التي نبنيها في هذا العالم قيم نسبية ببساطة لأنها إنسانية مادية وبأن المعرفة الكلية أو حتى شبه الكلية مستحيلة، وبأن رقعة المجهول تتزايد بنسبة أكبر من تزايد المعلوم، وبأن معرفتنا العلمية المادية، عن الواقع ليست يقينية، وإنما احتمالية إلى حد كبير.. وذلك بسبب استحالة تفسير الواقع كلياً اعتماداً على التفسير المادي. لأنه فقير أشد ما يكون الفقر في النماذج الإدراكية المحصورة ببعد واحد ووحيد. كما جاءت أيضاً هذه الفلسفة الاتصالية لتشد الإنسان وتنبهه إلى ما ينبغي الانصراف إليه والعناية به، يقول ابن عطاء الله السكندري في حكمه: "اجتهادك فيما ضُمِن لك وتقصيرك فيما طُلِب منك، دليل على انطماس البصيرة منك". والحق أن الفلسفة المادية لا بصيرة لها لأنها منشغلة بمنقولات الحواس على عكس ما تقول الحكمة، وملتهية فقط بما لا يجاوز سؤال الوجود في شقه الفيزيقي الضيق، متناسية سؤال ما وراء الوجود لأن العين لا تراه، والحق أن العين لا تقرؤه بالرغم من رؤيته فهي ترى

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية، ١/ ٤١٥.

جموع من ينتقلون إلى حضرة الحق سبحانه في كل لحظة وحين، كما ترى جموع من يستهلون ويقدمون على هذه الحياة لكنها لا تسأل حتى لا تفجع. سؤال "لم الحياة؟" سؤال لا يطرح في عصر فقد معناه، وانشغل بمشاكل متعلقة بالكم لا بالغاية، فالفلسفات العقلانية التي من ثمراتها الفلسفة الوضعية المادية باتت هي أسلوب التفكير الوحيد المتجذر في المجتمع الغربي الحديث، فلا وجود إلا لما تدركه الحواس، وكل ما لا يستطيع العلم إثباته وقياسه يظل مجرد تخرصات، خاصة إذا كانت القضية تعالج مصير الإنسان، وتبحث عن مغزى لوجود الإنسان.

تتوهم النماذج الإدراكية المحصورة أن المسار العلموي(١) كاف لقيادة الإنسان إلى مرافئ النجاة بعيداً عن العقل الأخلاقي، فتستحيل إلى الخبط والتيه المدمرين للحياة نفسها، يقول ألكسيس كاريل فيما يشبه الاتفاق مع فرضية الدكتور المسيري عن فوضوية العلم وتجرده من القيم الأخلاقية: "من الواضح أن العلم لا يتبع أية خطة، وإنما يتطور اعتباطاً.. لأن رجال العلم لا يعرفون إلى أين هم ذاهبون. وإنما تقودهم الصدفة والتفكير الحاذق ونوع من البصر المغناطيسي. كل منهم يعبر عالماً منفصلاً يحكمه قانونه الخاص"(٢) تلك الملاحظة التي انتهت به إلى القول بأننا: "قوم تعساء، لأننا ننحط أخلاقياً وعقلياً. إن الجماعات والأمم التي بلغت فيها الحضارة الصناعية أعظم نمو وتقدم هي على وجه الدقة الجماعات

(١) العلموية هي المقابل الفلسفي لـScientisme الفرنسية أو Scientism الإنجليزية، وهي عبارة عن نزعة واحدية يعتقد أهلها أن العلم قادر على الإحاطة بحقائق الأشياء وعلى النهوض بحل المعضلات التي تواجه العقل الإنساني وعلى تلبية مختلف مطالبه من المعرفة.

(٢) ألكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، ترجمة شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف بيروت، ص٣٧.

والأمم الآخذة في الضعف، والتي ستكون عودتها إلى البربرية والهمجية أسرع من عودة غيرها إليها. ولكنها لا تدرك ذلك"[١] فيتحصل من هذا السلوك الاختزالي لحقيقة الحياة الإنسانية في شقها العلموي المادي المقطوع عن النواظم الأخلاقية بلوغ النهاية المأساوية[٢]، التي وصفها ألكسيس كاريل إذا ما غيّب منها الشطر الثاني الذي يتولى صناعة التحضر، وإنتاج الإنسان. بل يمكن إضافة نتيجة أخرى أشد مرارة في حياة المجتمعات المتصنعة التي تتصف بالتقنية والتطور العلمي، والتي تجد فيما حققت غياباً فظيعاً لحقيقتها الذاتية. يقول عنها ألكسيس كاريل بأنه يبدو: "أن البيئة التي نجح العلم والتكنولوجيا في إيجادها للإنسان لا تلائمه، لأنها أنشئت اعتباطياً، وكيفما اتفق، دون أي اعتبار لذاته الحقيقية"[٣].

في نقد فلسفة التنميط العولمي:

إن فلسفة المسيري القائمة على أساس نقد منظومة الفكر الغربي وكشف آلياتها التنميطية بحاجة إلى تفهم وإدراك وانفتاح، وإدماجها في إطار التنوع والاجتهاد ضمن الدائرة الإسلامية. وتتأكد الحاجة لمثل هذه الفلسفة مع تزايد دوامة العولمة/القولبة.ففي النص الآخر تقرر منذ زمن بعيد أن عمليات التنميط الثقافي Cultural Standardization التي تتوقف عليها وضعية التغلب والهيمنة يمكن تصنيفها إلى صنفين:

---

(١) ألكسيس كاريل، مرجع سابق، ص٤١-٤٢.

(٢) جدير بالذكر أن نيتشه كان في نقده أيضاً للحضارة الغربية من منظوره الخاص الذي يمجد الحضارة العسكرية البربرية يرى بأن الحضارة الغربية الصناعية تتحرك نحو كارثة، مع توتر شديد يتعاظم من عقد إلى آخر باضطراب وتهور وطيش، مثل نهر يسير نحو نهايته، ولا يرغب بالرجوع، بل ويخاف الرجوع.

(٣) ألكسيس كاريل، مرجع سابق، ص٤٠.

- صنف صلب: وهو الذي تتوسل فيه الثقافة المتسلطة بالعنف في توصيل مفاهيمها وقيمها وأحكامها، وطريقة الحروب وما يستتبعها من قتل وتشريد ومآسي.

- صنف لين: وهو الذي تتوسل فيه الثقافة المتسلطة باللطف في توصيل خطابها عبر آليات الهيمنة الإعلامية التي تتحكم في الفضائيات ومصادر المعلومة وتسبق إلى تصدير اللذة وصنوف المواد الاستهلاكية التي تقطع الإنسان عن حقيقته ورسالته وبالتالي عن كينونته، فلا يكون كما يشتهي هو أن يكون، بل كما يبغي غيره أن يكون. ومعلوم أنه بات من البديهيات السيكولوجية التي تنطلق منها الفلسفة المسيرية أنه كلما زاد استهلاك الفرد تقزّمت كينونته. وتم استفراغ محتواه النفسي من أي قوى إبداعية، وانقاد مختاراً وراء عبوديته. ولم يستحضر لا شعورُه سوى أنماطه البدائية التي قد يسقطها على ذاته أو على العالم الخارجي، وهكذا يسقط أنماطه التعظيمية على رئيس الدولة، أو نمط عيش (الماكدونالدز)، كما يسقطها على صورة مغنية.

النص الأمريكي اليوم ظاهرة غير مسبوقة لأن أمريكة حاضرة "في كل قارة من قارات الدنيا -ضاغطة على كل إقليم- محشورة في كل بلد - مندسة في كل بيت- وتلك أحوال تدعو بالتأكيد إلى القلق؛ لأن العالم لم يعرف من قبل دولة "متداخلة " إلى هذا الحد في حياة ومستقبل غيرها من الدول.

وقد عرف العالم من قبل دولاً "متدخلة" لكن "التدخل" الأمريكي في حياة البشرية مع بداية القرن الواحد والعشرين (الألفية الثالثة الميلادية) تجربة طارئة تستوجب "القلق" وتستدعي التنبه في محاولة للفهم هي الآن ضرورية وعاجلة".

إن هذا الواقع هو عين ما نسميه بعولمة النص، أي الحضور الدائم والمكثف الواقعي والافتراضي[١] للنص الثقافي الأمريكي في كل مناحي حياة الإنسان المعاصر باللطف أو العنف. وفلسفة هذه العولمة لا ترمي إلى تحقيق النمطية التمثالية بأسلوب واحد ووحيد، بل هي تقصد إلى عولمة المضامين أكثر من حرصها على عولمة الأشكال، أو بلغة اللسانيين "عولمة المدلولات" أكثر من "عولمة الدوال ". ومتى تيسر عولمة النص كاملاً دالاً ومدلولاً كان ذلك هو الغاية المرجوة لِتَسَانُدِ الجميع في فعل التأثير، ومتى كان في الدَّوال ما يدعو للاستفزاز والتموقف الواعي لأنها هي التي تمثل في العالم الخارج، وهي أول ما يلتقطه المتلقي فيصدمه أو يحرجه، تحركت آليات الإنتاج النصي لتلبيس المدلول لبوساً غير مثير لكن مضامينها تبقى هي هي نفسها. إن ما يحدث" هنا هو تراجع الدوال وتقدم دلالات لا متمركزة ولا جذور لها، دلالات سابحة في فضاء العالم تختزل الاتجاهات في اتجاه واحد"[٢].

في الرؤية المسيرية هذا الاتجاه العولمي يذهب إلى أبعد مدى في اختزال الإنسان مادياً إلى قضيب وجنس ولذة، لا غاية له بعد قضاء حاجته الجنسية إلا البحث عن الاستزادة والاستغراق الأبيقوري إلى المرحلة التي ينتهي فيها إلى الواحدية الجنسية " Uni - Sex حيث يتم

---

(١) يذهب أبو يعرب المرزوقي إلى أن النسبة بين إطلاق العولمة الإمكاني وحصولها الفعلي كالنسبة بين العلم الحقيقي والعلم الخيالي. فبحكم العولمة الوهمية التي تقدم الإطلاق الإمكاني على أنه حصول فعلي أصبح البشر يعيشون في ما يمكن أن يسمى بحقيقة الإمكان التوهمي.Realite vituelle
يراجع: آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، ص١١٧.

(٢) عبد المنعم المحجوب: ورثة اللوغوس، بصدد الآخر والذات والثقافة، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ط١، ٢٠٠٤، ١١٦.

اختزال البشر إلى مبدأ جنسي واحد" بالنظر إلى ما قرره سيجموند فرويد في قوله: "إن ما يحدد الهدف من الحياة ويتحكم منذ البدء في عمليات الجهاز النفسي هو مبدأ اللذة دون غيره، وليس هناك أدنى شك في مدى نفعه"[١]

هذا الاختزال إلى المبدأ الجنسي يصير فيه الناس إلى التطبيع مع الشذوذ الجنسي، بل والاعتراف به كقيمة عليا(عبادته) مثلما فعل رولان بارث في ميشيليه؛ حيث اعتبر أن الرجل الخنثى الذي ينطوي عقله على خاصيتي الأنوثة والذكورة معاً هو المثل الأعلى، والإنسان الكامل الذي حقق حلم الفلسفة الغربية بتجاوز إحدى الثنائيات الأساسية: ذكر/ أنثى"[٢].

وهكذا يمكن أن نفهم كيف تم توظيف الجنس حتى في بيع السلع[٣]، أي إن الإنسان الاقتصادي تراجع تماماً، وأصبح تابعاً للإنسان الجسدي، ويبدو أن الجنس سيصبح كما يقول الدكتور المسيري: "المطلق النهائي للإنسان الطبيعي الحديث، كما كان بالنسبة إلى الإنسان الطبيعي الأول"[٤]، وهو تهديد مباشر لبقاء النوع الإنساني كمّاً وكيفاً.

في النص الثقافي الآخر خطاب ترميزي لمبدأ الاستهلاك في حضارة العم سام المتمركزة على الذات في نرجسية لا متناهية، تفرغ الفعل

---

(١) سيجموند فرويد: قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، ١٩٧٧، ص٢٣.

(٢) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز، م.س، ص٨٠.

(٣) يراجع كتاب ويلسون براين كي "خفايا الاستغلال الجنسي في وسائل الإعلام" (Media Sexploitation) الصادر عام ٢٠٠٥ عن دار الأوائل في دمشق، وترجمه محمد الواكد.

(٤) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز، م.س، ص٨١.

والسلوك من أية قيمة فيصير ظاهراً بلا باطن، والمثال على ذلك يقدمه الدكتور المسيري في تناول الطعام الذي يعتبر عملية فيزيقية، فهل يمكن القول: إنه هو الآخر تم فصله عن القيمة؟ الوجبة التي تعدها الأم بطريقة خاصة وفريدة، يأكلها أفراد الأسرة في جو تراحمي يقوي أواصر الصلة بينهم ويزيد المجتمع تماسكاً والفرد انتماءً.

في مقابل ذلك يظهر ما يمكن تسميته "الطعام البراني" أو "التيك أواي" وهو طعام منفصل عن قيم التراحم والأسرة، ويحكم عليه من منظور السرعة والسهولة والنمطية، وهو طعام يُعد بطريقة نمطية جمعية، ولا شخصية له، يشتريه الإنسان عادة من أنثى (البديل الحديث للأم) تبتسم له بطريقة نمطية بلاستيكية معقمة. وهو عادة ما يلتهم طعامه وهو يلهث من عمله إلى منزله (أو العكس)، بل قد يبتلعه وهو أمام التليفزيون.

ويمكن القول: إن الهامبورغر (من هذا المنظور) هو قمة الانفصال عن القيمة بالنسبة إلى الطعام، ويشبهه الدكتور المسيري بالوقود الذي يضعه الإنسان في سيارته حتى يستمر في العدو، فالهامبورغر مادة استعمالية عامة، لا طعم لها ولا لون ولا رائحة، فهو ظاهر دون باطن، شيء عام لا خصوصية له، مناسب تماماً لذلك الإنسان الطبيعي/المادي الذي يقذف به في جوفه[١].

في نقد الداروينية الاقتصادية:

يقوم النص الأمريكي في شقه الاقتصادي العولمي أو ما يسمى بالسوق العالمية اليوم على داروينية اجتماعية، يصفها الفيلسوف المسيري

(١) المسيري: الحداثة المنفصلة عن القيمة: الأخلاق والأزياء والرياضة، ضمن موقع الجزيرة: www.aljazeera.net/knowledgeGate .

بأنها "فلسفة علمانية شاملة، واحدية عقلانية، مادية كمونية تنكر أية مرجعية غير مادية"[١]، الفلسفة الداروينية الاجتماعية لا تلقي بالاً للفقراء والمحتاجين والمجتمعات، بل وتعتبر أن الفقراء في العالم الغربي وشعوب آسية وإفريقية هم أنفسهم الذين أثبتوا أن مقدرتهم على البقاء ليست مرتفعة، وعليه فهم يستحقون الفناء أو على الأقل الخضوع لسيطرة وحكم الأثرياء ولحكم شعوب أوربة الأقوى والأصلح[٢]، فالعملية هي تنافس في غابة لا ترحم ولا مكان فيها للتعامل الأخلاقي. وفي الصورة المجازية "العالم السوق" التي يتم الإصرار على تبنيها وترويجها، يمكن أن نقرأ العديد من الدلالات التي تذهب بالإنسان في هذا العالم إلى أن يصير "شيئاً" و "بضاعة"، فننتقل من "عالم الإنسان" إلى "عالم الأشياء" في جمودها وفراغها وقابليتها للبيع والشراء... إنه عالم بارد وقفص حديدي[٣] I ron cage يباع فيه كل شيء ويشترى فيه كل شيء على حد تعبير ماكس فيبر، والقيمة الوحيدة التي ستتربع على عرشه هي قيمة

(١) المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر بدمشق، ٢٠٠٣، ص٩٧.

(٢) وظفت الداروينية الاجتماعية كما يقول الدكتور المسيري في تبرير التفاوت بين الطبقات داخل المجتمع الواحد وفي الدفاع عن حق الدولة العلمانية المطلقة وفي تبرير المشروع الإمبريالي الغربي على صعيد العالم بأسره. يراجع: المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص ٩٩.

(٣) يستعير الدكتور المسيري تعبير القفص الحديدي من ماكس فيبر في رؤيته لمستقبل العالم الغربي حيث يتوجه هذا العالم عبر آليات الترشيد/ التدجين إلى اللحظة التاريخية التي يتحكم فيها الإنسان في الواقع وفي نفسه ويتحول المجتمع إلى آلة بشرية ضخمة أو حالة المصنع، وهذه هي نهاية التاريخ والفردوس الأرضي، وهذه البيئة الآلية في الوقت الذي ستزيد فيه الفعالية الاجتماعية والاقتصادية ستهدد الحرية الفردية وتحول المجتمع إلى قفص حديدي. يراجع: المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص ١٤٨.

"المال الشايلوكي"[1]، أو " المادة" والتسلع Com modification، فيقاس الرجل بما يملك لا بما يعرف، وتقاس المرأة كذلك ومثال بما تصله تسعيرتها -كما يقول الدكتور المسيري- في سوق المزايدات في النخاسة الجديدة عبر الإشهار والوصلات الإعلامية وعروض الجنس والإثارة[2] عبر الوسائط الحديثة التي تهجم على الإنسان بخيلها ورجلها، وتطارده حيثما حل وارتحل. تهجم على إنسان مشوش متهالك قلق راح يبحث في قمامة الاستهلاك على مبدأ "أنا أستهلك إذن أنا موجود"، يبحث في مجاري السرعة ومتاهات الكحول وظلمات العنف وأتون المخدرات عن بدائل تعيسة لغبطة الحياة وهنائها. فإذا لم يقدِم المرء على الانتحار، على ما يقول رائد فلسفة العبث ألبير كامو، فإنه يتحول إلى متمرد.

من ملامح الداروينية الماكرة التي تفرغ الدكتور المسيري في مشروعه لتعريتها ونقدها ما يؤكده جان زيغلر في كتابه "سادة العالم الجدد"[3] من

---

(١) نسبة إلى شخصية "شايلوك" التاجر اليهودي في مسرحية شكسبير "تاجر البندقية" الذي يعيش بالمراباة والاستغلال إلى حد لا يتصور. وشايلوك شخصية تتميز بالقسوة. يطلب باسانيو " أحد أبطال المسرحية " من هذا اليهوديّ شايلوك مالاً إلى مدة ثلاثة أشهر فيطلب اليهوديّ توقيع الصك من قبل أنطونيو " صديق باسانيو " وفي حال عدم الوفاء فإنّه سيقتطع رطلاً من لحمه في أيّ مكان من جسده.

(٢) جاء في مانفستو حركة التمركز حول الأنثى الذي كتبته هيلين سيكسو "Helenc Cixous" اكتبي نفسك، يجب أن يسمع جسدك، حينئذ ستسمع مصادر اللاوعي... جسدي يعرف أغنيات لم تسمع. يجب على المرأة أن تنزع القيود من عليها، وأن تحرر بضاعتها وأعضاؤها وتستعيد أرضيتها الجسدية الضخمة التي تم تقييدها" نقلاً عن عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز، ٥٦.

(٣) جان زيغلر: سادة العالم الجدد، محمد زكريا إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣.

أن في صندوق النقد الدولي ثمة ديمقراطية من نوع خاص، فلكل دولة من الدول الـ١٨٣ عدد من الأصوات بقدر مساهمتها في الصندوق، وتملك الولايات المتحدة ١٧٪ من حقوق التصويت في الصندوق. يقوم هذا الأخير في المشهد الاقتصادي العولمي بدور الإطفائي، ولكن في بعض الحالات يشعل الحرائق ليتقدم لإطفائها. ومن بين تلك المصائب التي تسبب بها الإطفائيون مشعلو الحرائق في صندوق النقد تلك التي حصلت في أمريكة اللاتينية، وكان أكثرها حدة أزمة الأرجنتين.

لقد كان مجموع ديون أمريكة اللاتينية يساوي ٦٠ مليار دولار، وأصبح عام ١٩٨٠ يساوي ٢٠٦ مليارات، وزاد بعد عشر سنوات إلى ٤٤٣ ملياراً، ويقارب اليوم ٧٥٠ ملياراً. واضطرت دول أمريكة اللاتينية إلى تخصيص ٣٠-٣٥٪ من صادراتها لإطفاء الديون.

في كتابه "فقاعة التفوق الأمريكي" The Bubble of American Supremacy كتب جورج سورسGeorge Soros في الصفحة الأولى: سأجتهد بكل ما أوتيت من قوة وسأبذل وسعي حتى لا يفوز جورج بوش في الانتخابات الرئاسية المقبلة. وفي سياق هذا الجهد يشرّح أوجه الخراب التي ألحقتها إدارة بوش الجمهورية بالولايات المتحدة داخلياً وخارجياً. في السطر الأول من الكتاب يقول: "إنني أعتقد ومعي كثيرون حول العالم أن سياسة بوش التي تتبنى الضربة العسكرية الوقائية تدميرية ".خطأ! لم يتم العثور على مصدر المرجع.

قاعدة انطلاق سورس في نقده لأمريكة بوش وإدارته هي ما يراه من أن حكومة أقوى دولة على وجه الأرض وقعت في يد من يراهم "مجموعة من المتطرفين، الذين تقودهم الصيغة الفجة من الداروينية الاجتماعية".وهو يفضل استخدام وصف "الداروينية الاجتماعية" للإشارة إلى اليمين الأمريكي الحاكم عوضاً عن وصف "المحافظين الجدد".

فالداروينية تعني "البقاء للأصلح"، وهي متوحشة وتعبر عن توحشها في الاقتصاد عن طريق حصر التنافس بين الشركات الكبرى وقتل الصغرى. وفي السياسة تحصر التنافس بين الدول فتطيح الكبرى بالصغرى أيضاً.

يرصد سورس جذور الداروينية الأمريكية الحاكمة في "مشروع القرن الأمريكي الجديد" الذي صاغته عام ١٩٩٧ مجموعة من المحافظين الجدد دعوا فيه إلى انتقال أمريكة إلى مرحلة الهجوم والسيطرة العالمية من دون تحفظ، من أجل الحفاظ على الموقع القيادي لها في القرن الحادي والعشرين.

هذا التحليل سبق إليه أستاذنا الدكتور المسيري برؤية أكثر عمقاً في مشروعه الفكري التفكيكي لمنظومة العقل الغربي الصهيوني تحديداً بقوله"وجوهر المنظومة الداروينية أن العالم في حالة تغير مستمر وتطور إلى الأرقى[١]، وأن آلية التغير هي الصراع، وهو صراع يحسمه القَويُّ لصالحه من خلال العنف بطبيعة الحال، ولذا فإن البقاء ليس دائماً للأصلح أخلاقياً أو لصاحب الحق، وإنما للأقوى مادياً وصاحب السلاح الأكثر فتكاً. والفكر الصهيوني، ترجمة للرؤية الداروينية، فالصهاينة قاموا بغزو فلسطين باسم حقوقهم اليهودية المطلقة التي تستند إلى القوة

---

(١) يعتبر الفيلسوف أبو يعرب المرزوقي أن الداروينية أو نظرية التطور المزعومة انقلبت إلى ظن سخيف يجعل اللاحق يكون دائماً متجاوزاً للسابق ومغنياً عنه لكونه أفضل منه في منظار أيديولوجية التقدم الخطي، وخلافاً لما يثبته التاريخ. فالتاريخ يبين أن الأمم اللاحقة لا تصبح في مستوى الأمم السابقة التي أسهمت في التاريخ الكوني، فضلاً عن تجاوزها إلا بعد قرون من التعلم عليها وهي لا تستطيع إلغاءها ولا تغني عنها حتى عندما تتجاوزها، بل إن السابقة تواصل البقاء في اللاحقة خاصة إذا كانت أمة لم تستسلم. يراجع: المرزوقي أبو يعرب: آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، ص٦٢.

العسكرية والتي تجبُّ حقوق الآخرين، كما أنهم جاؤوا إلى فلسطين ممثلين للحضارة الأوربية يحملون عبء الرجل الأبيض أي نشر الحضارة الغربية عن طريق الاستيلاء على أرض الآخرين بقوة السلاح أو إبادتهم أو تسخيرهم كعمالة رخيصة، أي إنهم جاؤوا من الغرب مسلحين بمدفعية فكرية وعسكرية داروينية ثقيلة، وقاموا بتسوية الأمور على الطريقة الداروينية العلمانية المادية، فذبحوا الفلسطينيين وهدموا قراهم واستولوا على أراضيهم"[١].

إن الداروينية بهذا المعنى في النص الثقافي الأمريكي تنظر إلى العالم باعتباره غابة دموية، ومن هنا جاء فيها أن الوجود نفي للغير، ومعه هي نفي للعالم الممكن على حد تعبير جيل دولوز، يقول" في غياب الغير لا يعود الوعي وموضوعه سوى شيء واحد، فتختفي إمكانية الخطأ: وذلك ليس لأن الغير لم يعد موجوداً هنا بصفته محكمة لكل واقع، من أجل مناقشة وإبطال أو اختبار ما أعتقد أنني أراه، بل إن غياب الغير في بنيته، يترك الوعي ملتصقاً بالموضوع ومنطبقاً معه في حضور أبدي"[٢].

الداروينية الاقتصادية العولمية انتهت إلى تقرير شيئية الإنسان، أو ما يعرف بموت (الإنسان)، انطلاقاً من اعتبار "القوانين التي تسري على عالم الطبيعة والغابة هي ذاتها التي تسري على الظواهر الإنسانية، التاريخية والاجتماعية"[٣]. لقد اختصرت هذه الرؤية الآلية الإنسان إلى كتلة مادية تشكل جزءاً من الطبيعة القابلة للاستثمار (الاستغلال)، إن لم

(١) المسيري: الصهيونية وعبء الرجل الأبيض، ضمن صحيفة الاتحاد الإماراتية ٢٠٠٦/٥/١٣.

(٢) J.Deleuze. Logique du Sens. Minuit. 1977. p360.

(٣) المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص ٩٧.

نقل الاستعمار. هكذا صار الكائن البشري مجرد موضوع . موضع استغلال الإنسان للإنسان، موضع تجارب فكرانيات تنتحل صفة العلم، موضع دراسات علمية حتى يشرّح ويشكل ويتلاعب به. في إطار الرؤية الآلية لا مخرج ولا مفر للإنسان إلا تدمير ذاته. والمجزرتان العالميتان للقرن العشرين، ما عدا الحروب المحلية العديدة التي نجمت عنها، هي الأخرى، جثث لا عد لها، ليسا إلا استهلالاً لتدمير ذاتي على السلم العولمي.

ليست هذه سوداوية العاجز عن الفعل، بل إن ما نعتقده في قراءتنا وتفكيكنا لنسيج النص الآخر انطلاقاً من الرؤية المسيرية التركيبية لا ينتهي بنا إلا إلى يقين راسخ في أن القبلة الإنسانية ستتحول عن قريب ومن جديد من ورثة العالم البيزنطي والروماني إلى ورثة العالم الحنيفي، وذلك بفتح الآفاق التي حددتها القومة الأولى لأولي العزم إن نحن حرصنا على حماية المفتاح بالشهادة التي بفضلها يجري التخلص من سلطان الطبيعة نفياً لتأليه قواها، ومن سلطان المجتمع نفياً لتأليه طواغيته، ومن سلطان العقل النظري نفياً لتأليه مجرداته، ومن سلطان العقل العملي نفياً لتأليه أهدافه، وتلك هي الدلالة العميقة للشهادة في معناها المحمدي[(١)].

وعلى الجملة فالقرن الجديد فيما نعتقد وإن كانت الهيمنة فيه للمادة وفلسفاتها القطيعية الانفصالية، فإن فلسفة الروح الاتصالية (هي ترجمة لفقه التحيز والمزايلة عند أستاذنا المسيري)، قادمة بتؤدة ورشد تبدع في صعود تنفض عنها غبار السنين هنا وهناك؛ لتأخذ محلها من إعادة الاعتبار لهذا الكائن الروحاني الشهودي "الإنسان".

---

(١) يراجع،المرزوقي: آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، دار الطليعة بيروت، ص١٥٧.

إن المسرح قد أُعِد باللطف الأزلي تمهيداً للدخول العظيم ولو من باب الاغتراب الثاني بعد اغتراب البداية المحمدية[١]، الإنسان راجع لدفء المحبة والمعرفة لدفء العبادة... راجع للحرية الحقيقية حين ينعتق من أناه ويخرج من حوله وقوته، ويفارق آلهته التي كانت تسترقه من دون الله ليعلن دخوله في حضرة الحق جل جلاله بالعمل[٢] والعمران وتلكم الحرية الحقة. فالحرية كما نطقت بها ألسنة الشرائع الإلهية حقيقة ومجازاً هي أن تكون بالإرادة غنياً عن كل ما سوى الله. وأن تنطلق من القيد الحسي في عالم الملك إلى الانشراح المعنوي في عالم الملكوت.

(١) مصداقاً لقول النبي صلوات الله وسلامه عليه: "بدأ الإسلام غريباً وسيعود كما بدأ غريباً فطوبى للغرباء. قيل: ومن الغرباء يا رسول الله؟ قال ﷺ: الذين يصلحون ما أفسد الناس" يراجع صحيح مسلم: ١/ ١٣٠.وسنن الترمذي: ٥/ ١٨

(٢) لا ننسى ونحن نتحدث عن العمل هنا ما قاله ابن عطاء الله السكندري في حكمه وهو جوهر الفلسفة عند الأخلاقيين المسلمين من أن الأعمال صور قائمة، و أرواحها وجود سر الإخلاص فيها.

الفصل الرابع

المسيري
والفكر العربي المعاصر

الفصل الخامس

المسيري
وقضايا الفكر الإسلامي

المستوى المعرفي في قراءة النص الديني
في مقاربة عبد الوهاب المسيري

جواد الشقوري ❖

هذه المساهمة..

تسعى هذه المساهمة إلى اكتشاف بعض المداخل والمقدمات المعرفية والمنهجية التي يعتمدها ويدعو إليها المسيري لقراءة النص الديني. ومن بين هذه المداخل التي تقترحها هذه الورقة ما يلي:

المدخل الأول: الوعي بالعلاقة الضرورية بين (النسبية الإسلامية) والاجتهاد الإسلامي.

المدخل الثاني: ضرورة فصل الإسلام مثالاً عن الإسلام تاريخاً.

المدخل الثالث: النظر إلى النص القرآني باعتباره نصاً متسامياً.

المدخل الرابع: ضرورة التفريق بين (الحرفية) و (الأصولية) في مقاربة النص الديني.

❖ كاتب وباحث في الشؤون المعرفية الإسلامية؛ رئيس تحرير مجلة "الإحياء" وجريدة "ميثاق الرابطة" اللّتين تصدرهما "الرابطة المحمدية للعلماء" بالمغرب.

المدخل الخامس: الوعي بالمسافة الفاصلة بين "النص" و"التفسير".

المدخل السادس: الوعي بالمسافة الفاصلة بين (النص) و (الواقع).

كما تطرقنا في هذه المساهمة أيضاً إلى المحاور التالية:

١- المستوى المعرفي والتحليل النماذجي في مقاربة النص الديني.

٢- النص الديني والتحليل النماذجي: أمثلة تطبيقية توضيحية.

٣- التفاتات المسيري المنسجمة مع الخط القرآني، وتأملاته القرآنية الرائعة.

يعتمد -أو يقترح- عبد الوهاب المسيري بعض المداخل والمقدمات المعرفية والمنهجية من أجل قراءة النص الديني. هذه المداخل وإن لم يفردها المسيري بالبحث المستقل إلا أنها مبثوثة في ثنايا الكتابات والمدونات التي كتبها. لكن قبل تفصيل الحديث في طبيعة هذه المداخل، وباختصار شديد، نشير إلى ملاحظتين أساسيتين:

الأولى: هذه المداخل أو المقدمات متداخلة فيما بينها ولا يصعب الفصل بينها؛ بل إن التداخل والتشابك بينها هو الغالب. وفصلُنا إنما هو للداعي المنهجي بالأساس.

الثانية: بما أن النص الديني (القرآني فالحديثي) يمثل النص المرجعي الذي تستند عليه -وإليه- عملية الاجتهاد الإسلامي، فإننا قد أفردنا في هذه المحاولة، مساحة متميزة لمقاربة المسيري للنص الديني.

المدخل الأول: الوعي بالعلاقة الضرورية بين "النسبية الإسلامية" والاجتهاد الإسلامي

يعتقد المسيري أن إضفاء "قيمة" النسبية على آلية الاجتهاد مقدمةٌ أساسية للوصول بالحوار إلى النتائج المنشودة. وينطلق المسيري من تقريره

لتلك القاعدة من كون الاختلاف بين البشر حقيقة إسلامية. يقول المسيري:... فالمسلم، بصفته مسلماً، يؤمن بأن الإسلام هو الدين الحق؛ لكن يعرف -أي المسلم- أيضاً أن الآخرين قد لا يؤمنون بما يؤمن به، ولحسم الصراع -يضيف المسيري- يتم اللجوء إلى الحوار(١).

وفي إطار ما سبق نفهم حرص المسيري على إضفاء طابع الاجتهاد والنسبية على آرائه.. وقد تجلى هذا الأمر عندما استبدل عبارتي "أقل تفسيرية" و"أكثر تفسيرية" بـ"ذاتي" و"موضوعي"؛ لأنهما تؤكدان دور العقل الإنساني، وتستعيدان البعد الاجتهادي غير النهائي في عملية رصد الواقع، على عكس "موضوعي" و"ذاتي" اللتين تدوران في إطار الموضوعية السلبية المتلقية(٢).

وقد نحت المسيري مصطلح/مفهوم "النسبية الإسلامية" لإبراز البعد البشري على أي اجتهاد يطال النص الديني.. وهذا المصطلح/المفهوم يقتضي الإيمان بأن الله هو وحده الثابت الذي لا يتحول، وما عدا ذلك فمتغير، وهو وحده الذي يحيط بكل شيء. ويستشهد المسيري بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ١٧/٨٥]، وقوله سبحانه: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ١٢/٧٦](٣).

---

(١) حوار مع عبد الوهاب المسيري ضمن الحوارات المختلفة التي جمعها علي العميم في كتاب: العلمانية والممانعة الإسلامية...، دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص: ٢٢٥.

(٢) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، الطبعة الأولى (٢٠٠٢)، ص: ٢١٨

(٣) عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر.. سيرة غير ذاتية غير موضوعية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الأولى (٢٠٠١)، ص: ٢٣٨.

المدخل الثاني: ضرورة فصل الإسلام مثالاً عن الإسلام تاريخاً

يدعو المسيري إلى فصل الإسلام مثالاً (كمعيارية نهائية) عن الإسلام تاريخاً؛ فتاريخ المسلمين، شأنه شأن أي تاريخ، لا قداسة له، فهو ممارسة ضمن ممارسات أخرى، اهتدت بهدي الإسلام، اقتربت من المثال تارة، وابتعدت عنه أخرى.

فالتاريخ -يقول المسيري- اجتهاد قد يصيب "اللاعبون" فيه وقد يخطئون، ومن أصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد، وحسابه عند الله[١].

المدخل الثالث: النظر إلى النص القرآني باعتباره نصاً متسامياً

يذهب المسيري إلى القول بأن القرآن هو نص "متسام" للأسباب التالية:

السبب الأول: القرآن هو النص المقدس المليء بالمعاني الذي يَتعامل مع الكليات تاركاً لنا جزئيات الواقع. ووجود هذه المسافة بين الكليات والجزئيات -يقول المسيري- هي التي تشكل مجالَ تفاعل الإنسان المخلوق مع خالقه، وهكذا فهي مجال حريته ومسؤوليته.

السبب الثاني: العقل الإنساني عاجز عن الإحاطة بكل معاني القرآن دفعة واحدة أو حتى على دفعات، ولذا فثمة مسافات نتيجة هذا العجز. ويدعونا المسيري، في هذا الصدد، كي نتذكر دائماً أن القرآن مطلق، هو كلام الله، وأن العقل محدود ونسبي، ولا بد أن يعجز العقل النسبي المتناهي عن الإحاطة بالمطلق اللامتناهي.

---

(١) عبد الوهاب المسيري، بحث بعنوان: الناصرية والإسلام والاستقلال الحضاري، ص: ٤٨٤- ٤٨٥.

وهذه الخاصية تجعل القرآن، يقول المسيري، ذا مقدرة توليدية لا متناهية، تولِّد معارف صالحة لكل زمان ومكان، دون أن تسقط في النسبية؛ إذ تظل المطلقات الكلية هي التي تشكل إطار المعرفة المتجددة المولدة من النص[١].

ونعتقد أن النظر إلى النص القرآني بتلك النظرة "المسيرية" كفيلٌ بتجاوز مجموعة من العوائق التي تحول دون الوصول إلى قراءة جيدة للنص تُبرز حيويته وفعاليته؛ كعائق عدم الربط بين "فهوم النص" وبين السياق الذي تحكم في ولادة هذه الفهوم، وكعائق "الثبات المنهجي" أي الجمود على منهج واحد وأدوات واحدة في قراءة النص القرآني.

ولا يخفى مدى مساهمة هذين العاملين في إفقاد النص القرآني القدرة على استيعاب الحياة وتأطيرها بالشكل السليم.

إن "وجود المسافة بين الكليات والجزئيات" واعتبار "المطلقات الكلية هي التي تشكل إطار المعرفة المتجددة المولدة من النص"، تعني -فيما تعنيه- أولوية ومركزية الالتفاف حول النص بدل الالتفاف حول "فهوم النص".

والمسيري من خلال نظرته تلك إلى القرآن يرفض -كما هو مفهوم نصه- أن يزاحم النصَّ القرآنيَّ نص آخر (الفهوم/ النص التراثي).

إن هذه المركزية التي يمنحها المسيري للنص القرآني نابعة، في رأينا، من المركزية التي يمنحها للتوحيد، ولفلسفة التجاوز. إذ إنه سيكون من المنافي للتوحيد أن نضع النص القرآني المؤسس والمرجعي في منزلة النص التراثي المولَّد!! وهذا نوع من "الشرك المستبطَن" الذي قد

(١) عبد الوهاب المسيري، في أهمية الدرس المعرفي، مجلة "إسلامية المعرفة"، السنة الخامسة، العدد: ٢٠، ص: ١٢١.

يستبطنه الإنسان، بدون وعي، رغم أنه -أي هذا الإنسان- قد يكون على مستوى الخطاب من أكبر المدافعين عن التوحيد!!

لقد كان للمسعى الذي لا يميز بين (النصين) انعكاسات معرفية خطيرة على عملية الاجتهاد (كآلية لجعل الإسلام يواكب العصر ويجيب على أسئلته). من بين هذه الانعكاسات: حصولُ نوع من الارتباك والاضطراب في توليد الأحكام كما الرؤى من داخل النص القرآني ذاته!؛ إذ إن التعلُّق بالنص الثاني/ المولَّد مهما كانت قوة ارتباطه بالنص الأول/ المولِّد، يظل قاصراً، بل عاجزاً، عن الإجابة على الأسئلة المستمرة التي يفرضها تطورُ المجتمعات وتغيُّرُ الثقافات؛ لأن النص الثاني تحكم في ولادته عاملان أساسيان على الأقل، وهما: "عامل الأسيقة" (أي جملة الأسئلة التي يستصحبها الإنسان/ القارئ أثناء قراءته للنص القرآني) و"عامل الأدوات" (أي جملة المعارف المتوفرة في عصر ولادة النص الثاني).

وكما تماهى (النص) مع (الفهوم والمعاني)، تماهت -أيضاً- "القيم" (أو الأخلاقيات القرآنية كما يسميها بعض الباحثين) مع "التعبيرات" (أي الترجمة العملية لتلك القيم إلى أشكال وآليات حضارية وثقافية). وفي التنبيه إلى "آفة" المزج بين "القيم" و"التعبيرات" في المجال السياسي (أو ما يسمى في مجالنا التداولي الإسلامي بـ"السياسة الشرعية") يقول المسيري: القرآن الكريم لا يتضمن آليات سياسية مفصلة أو مفروضة يجب على المسلم الالتزام بها. فالقرآن يمنحنا قيماً لنظام سياسي: العدل، والكرامة، والمساواة، والحرية، لكنه لا يفرض آليات سياسية معينة على البشر، لأن النظم السياسية قابلة للتغيير بمرور الوقت.

وعندما كتب الماوردي (الأحكام السلطانية)، يضيف المسيري، في القرن الحادي عشر، والذي أصبح من المصادر الرئيسة للفكر الإسلامي

منذ ذلك الحين، استمد الآليات السياسية للحكم التي أشار إليها من التقاليد الرومانية والبيزنطية والفارسية.

وهناك آليات أخرى كانت تعتبر سمات أصيلة للسياسة الإسلامية منذ البدايات الأولى. فمثلاً، والكلام دائماً للمسيري، كان موضوع المسؤولية القانونية والسياسية للحاكم دائماً جزءاً من التقاليد الإسلامية. وممارسة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لها تعتبر مثالاً جيداً على ذلك. وسواء التزم الحكام المسلمون بهذا المبدأ أم لا فذلك موضوع آخر، لكنه كان موجوداً جزءاً من تقاليد الجيل الأول الذين خلفوا الرسول عليه الصلاة والسلام[١].

إن عدم ملاحظة الفروق الجوهرية والنوعية بين المجالين؛ "مجال القيم" و"مجال الآليات" (التعبيرات في مصطلحنا) يجعل هذه التعبيرات/ الآليات قيما جديدة كما غدت تلك الفهوم البشرية نصوصاً جديدة! فما أنتجه "الماوردي" أو "ابن تيمية"، على سبيل المثال، من نصوص في "الفكر السياسي الإسلامي" لا يمكن اعتبارهُ الآلية الوحيدة والممكنة أو التعبير الوحيد والممكن عن "القيم القرآنية" بخصوص قضايا الاجتماع البشري والسياسي.

ويمكن اعتماد مقولة المسيري: انسجام القيم الثابتة والآليات المتغيرة على الدوام، كقاعدة ذهبية أساسية في مقاربة النص القرآني. وكأني بالمسيري يريد أن يقول لنا: إن ما أبدعه المسلمون في تاريخهم من آليات وتعبيرات، في مجالات الحياة برمتها، ليست هي التعبيرات والآليات الوحيدة والممكنة بخصوص تلك المجالات. فمن نفس القيم (القيم الثابتة) يمكن توليد تعبيرات وآليات جديدة.

---

(١) عبد الوهاب المسيري، انسجام القيم الثابتة والآليات المتغيرة على الدوام، www.aljazeera.net، الصفحة الرئيسية: وجهات نظر، التاريخ: ٢٧ يناير ٢٠٠٥.

المدخل الرابع: ضرورة التفريق بين "الحرفية" و"الأصولية" في مقاربة النص الديني

يُعتبر المسيري من المفكرين الذين يحتل لديهم الاجتهاد والتأمل في النصوص الدينية مركزية كبيرة. فالاجتهاد هي الآلية القادرة على توليد معان ودلالات من النصوص تكون قادرة على الإجابة عن كل التساؤلات التي يفرضها تطور المجتمعات وتغير الثقافات. وعندما تختلف الاجتهادات يكون الحوار هو الآلية ليس لحسم الاختلافات (أو ما يسميه البعض بـ"تحرير الخلاف") بل من أجل جعل كل صاحب اجتهاد يتفهم الدواعي والمقدمات التي قادت المجتهد الآخر للوصول إلى رأيه، ومن ثم البحث في كيفية تجريد من المختلَف مشتركاً يكون قاعدةً للتعاون.

ومن أخطر ما يمكن أن يحول دون بروز اجتهاد حقيقي وإيجابي هو الانشداد إلى ما يسميه المسيري بـ "الحرفية" أثناء التعامل مع النصوص الدينية، وأيضاً أثناء محاولة بناء فهم سليم للتراث الإسلامي. فرغم الاعتراف الصريح بكون الاجتهاد مطلوباً إلا أنه لا بد أن تكون هناك مجموعة من الضوابط والقواعد تجعل الاجتهاد مبنياً على أسس متينة.

ويدعو المسيري إلى ضرورة التفريق بين الحرفية والأصولية أثناء أي محاولة للاقتراب من النص المقدس (الديني). فالأصولية -يقول المسيري- هي رفض لكثير من الممارسات الدينية وبعض تفسيرات [النص الديني]، التي تراكمت عبر العصور، ودعوة للعودة إلى أصول الدين الأولى وممارسات واجتهادات الأولين والصالحين والحكماء، ومحاولة تفسيرها تفسيراً جديداً، وتوليد معان جديدة منها تتلاءم والزمان والمكان اللذين يوجد فيهما المفسر الأصولي.

وهذه الأصول -في نظر المسيري- لأنها "الكل" و"الجذر" و"القيمة الحاكمة"، تشكل الإطار العام لعملية اجتهاد مستمرة في كل

عصر، يقوم بها عقل المؤمن المفسر المجتهد بالعودة إلى النص المقدس [الديني].

والمفسر الأصولي، رغم رفضه لبعض التفاسير الموروثة، لا يلجأ إلى التفسير الحرفي، إلا إن تطلب النص المقدس ذلك. وهو لا يجتزئ من النص المقدس مقطعاً ينتزعه من سياقه ثم يفرض عليه أيَّ معنى حرفي قد يروق له (ويتفق ومصلحته)؛ بل يفسِّر في إطار ما يتصوره المنظومة الدينية الكلية، وفي إطار النص المقدس في شموله وكليته وتركيبيته.

بكلمة أخرى أكثر دقة ووضوحاً، إن الاجتهادات التي يصل إليها الإنسان ليست هي ذاتها النص المقدس [الديني]، وإنما تتراوح في قربها وبعدها عنه(١).

أما الحرفية في التفسير [والتعامل مع النص الديني] فهي أن يلجأ المؤمن بكتاب مقدس ما إلى التمسك بحرفية النص، دون اجتهاد أو إعمال عقل، وكأن النص -يقول المسيري- يحمل رسالة واضحة مباشرة صريحة مثل القاعدة العلمية، أو اللغة الجبرية، أو الصيغة السحرية، أو الأيقونة التي تُفضي بمعناها لمن يتعبد أمامها.. بل كأن النص هو تجسد للإله في العالم، وكأن العالم هو كل عضوي مصمت، لا ثنائيات فيه ولا أسرار.

ثم يمضي المسيري في تبيان وتعميق الحديث حول طبيعة "التفسيرات الحرفية"؛ حيث يرى أن ما يحدث في ظل هذه التفسيرات هو إلغاء المسافة التي تفصل بين الدال والمدلول، وإلغاء فكرة الزمان تماماً وإلغاء ثنائية الدنيا والآخرة. فالتاريخ المقدس -يضيف المسيري- يصبح سيناريو مادياً مباشراً (صورة طبق الأصل من الواقع) آخذاً في التحقق الآن وهنا

---

(١) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، مرجع سابق، ص: ١٧٦- ١٧٧.

(ولذا لا يمكن الاجتهاد في التفسير)، وكل ما ورد في النص المقدس يتحقق حرفياً في ذلك التاريخ. ومن ثم، فإن التاريخ المقدس (المطلق) يصبح هو التاريخ الإنساني (النسبي)، ويصبح النص المقدس أيضاً متطابقاً تماماً مع الطبيعة (وقوانين العلم). ولذا فإن كلام الإله المتجاوِز يصبح قوانين الحركة[١].

وقد يكون الكلام الذي سقناه بخصوص المسار الذي ينبغي أن تسلكه عملية الاجتهاد الحقيقي، معروفاً لدى الأصوليين (علماء أصول الفقه) وإن جاء نص المسيري بلغة فلسفية مختلفة عن لغة الأصوليين القدامى كما المحدَثين.. لكن الجديد في كلام المسيري هو ربطه الحرفية (كآلية لمقاربة النص المقدس/ الديني) بالبعد العقدي أو ما بما يمكن تسميته بـ"فلسفة التجاوز".

فإذا كانت الرؤى الكلية والنهائية رؤيتين؛ رؤية متجاوزة/ توحيدية وأخرى رؤية كامنة/ حلولية فإن اختيار "آلية الحرفية" لمقاربة النص المقدس/ الديني هو سقوط في "التبني" الواعي أو غير الواعي للرؤية الثانية.

وهذا أخطر ما يمكن أن يصاب به العقل الإسلامي؛ وهو أن يتبنى في خطابه الظاهر رؤية توحيدية متجاوِزة لكن على مستوى الآليات التي يشتغل بها "عقله" تظل آلياتٍ تنسجم مع رؤية أخرى. وإن الخطورة تكون أعمق عندما يكون اعتماد آلية الحرفية لمقاربة النص الديني/ المقدس متسقاً فلسفياً مع سيطرة الحلولية الكمونية على العالم، والتمرد على الثنائيات.

ومن بين أهم المؤشرات التي تقود إلى السقوط في "آلية/ آفة الحرفية" ومن ثم إلى السقوط في دائرة الرؤية الحلولية/ الكامنة، من أهم هذه المؤشرات الهجوم على لغة المجاز والاستعارة. فالمسيري يعتبر هذا

---

(١) المرجع السابق، بتصرف، ص: ١٧٧.

الهجوم هجوما على سمات لصيقة بالرؤية التوحيدية المتجاوزة، من بينها :

السمة الأولى: تجاوز الإله للعالم.

السمة الثانية: تجلي الإله في التاريخ والطبيعة دون أن يتطابق معهما أو يكمن فيهما (فثمة علاقة انفصال واتصال).

السمة الثالثة: إنسانية الإنسان باعتباره كائناً مركباً ربانياً يحوي داخله عناصر طبيعية، كما يحوي ما لا يمكن رده إلى المادة، فعلاقته بالطبيعة هي أيضاً علاقة اتصال وانفصال.

بكلمات أخر، إن اعتماد آلية الحرفية في مقاربة النص المقدس هو هجوم على لغة المجاز، وهو بدوره هجوم على سمات أساسية تتميز بها الرؤية التوحيدية: سمة التجاوز، وسمة التجلي، وسمة الإنسانية.

ويلاحظ المسيري أن الهجوم الحرفي على لغة المجاز يصاحبه البحث عن لغة علمية جبرية، دقيقة واضحة محايدة تصلح للتعبير عن كل من الظواهر الإنسانية والطبيعية[(١)].

يقول المسيري في هذا السياق: إن المجاز تعبيرٌ عن التجاوز، أي هناك شيء وراء المادة وأعظم منها (...) فاللغة المجازية فيها تجاوز للسطح المادي. ونجد -يضيف المسيري- أن هناك مجازاً كثيراً في النص المقدس، ولا يمكن أن نفهم حرفياً، فلا بد من استدعاء المجاز؛ لأن النص المقدس هو كلام الله لنا، أي إن المطلق يتحدث إلى النسبي، فلا بد من تطويع اللغة، والله -يضيف المسيري- يُطَوِّع اللغة الإنسانية التي هي موجودة في عالم المادة حتى يمكن أن تعبر عنها[(٢)].

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٧٧- ١٧٨.

(٢) عبد الوهاب المسيري، نحو حداثة إسلامية، مجلة "رؤى"، السنة الرابعة، العدد: ١٨/ ١٩، ٢٠٠٣، أجرت الحوار: أ. صباح البغدادي.

ويرى المسيري أن التفسيرات الحرفية تفسيرات شعبوية، لأنها سهلة للغاية. ويمضي المسيري شارحاً هذه الفكرة مشيراً إلى أن "المفسر الحرفي" يفتح النص المقدس ويأخذ منه سطراً أو سطرين ويفسرهما بطريقة مباشرة. فالشخص العادي (خاصة في العصر الحديث بعد عزله عن تراثه وتاريخه) يريد أن يشعر ويدرك بحواسه الخمس، وهو يُفضل الدقة والتحدد على التركيب والإبهام، ويُفضل المباشرة على المجاز والتجاوز (أي إنه يفضل المعادلات الرياضية على الشعر)، ولذا - يقول المسيري- فإنه يريد حين يفتح الكتاب المقدس أن يعرف المقابل المادي لما جاء فيه[١].

وينبهنا المسيري إلى مسألة أساسية وهي أنه حين نستخدم كلمة "أصولية" فلا بد أن نردفها بكلمة "حرفية" حتى نفرق بين هذه الحرفية والأصولية الحقة التي تصدر عن الإيمان بأن الإله متجاوز، وأن العالم المادي ليس هو البداية والنهاية، وأن مركزه ليس كامناً فيه.

ولذا -يضيف المسيري- فإن ثمة ثنائية لا يمكن محوها تجعل التفسيرات الحرفية أو (الباطنية) الواحدية تعجز عن تفسير عالم مركب، فهي تعبير عن الرغبة الجنينية الكمونية في الهروب من التركيب والثنائيات الفضفاضة[٢].

إن الحرفية -في تصور المسيري- تُهدد الدين، فإذا كانت الحرفية تبقى على السطح، فالاجتهاد الحقيقي يحاول الوصول إلى البنية الكامنة التي يمكن تنزل الأحكام منها على واقعنا المعاصر[٣].

---

(١) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، مرجع سابق، ص: ١٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٧٩.

(٣) عبد الوهاب المسيري، أمريكة تعسكر العولمة وما يحدث صراع حضاري لا صراع حضارات، صحيفة "البيان" الإماراتية، نقلاً عن موقع: www.elmessiri.com، صفحة لقاءات (لقاءات صحفية).

ولما كان الفهم الخاطئ للمقولة الأصولية/الفقهية "لا اجتهاد مع النص" قد يؤدي إلى إفقاد النص تلك القدرة على ضخ المعاني الجديدة التي تسعف "المجتهد" في الوصول إلى اجتهاد حقيقي، لم يفت المسيري أن يشير إلى أن مقولة "لا اجتهاد مع النص"(أي النموذج) يعني النص بالمفهوم التكاملي وليس النص الواحد؛ أي [معناه] جميع النصوص في تداخلها وفي علاقتها. وفي هذه الحالة ستكتسب هذه القاعدة، لا اجتهاد مع النص، مضموناً جديداً، ويمكن اللجوء إلى التوليد لأن ما نحتاجه اليوم -في نظر المسيري- أن نولِّد من المنظومة الفقهية معرفة جديدة للمسلم الحديث الذي يواجه مشاكل لم يواجهها المسلم في العصور الماضية[١].

المدخل الخامس: الوعي بالمسافة الفاصلة بين "النص" و"التفسير"

قد يكون استعمال شعار/ مقولة العودة إلى النص (القرآن والسنة)، في بعض الأحيان، يتضمن في داخله ابتعاداً عنهما. طبعاً لا شك في أن من مقاصد رفع هذا الشعار الاقترابَ من النص؛ أي من مراد الله تعالى.. لكن تدخل مجموعة من الاعتبارات تجعل كل اقتراب من النص -على مستوى النية والقصد- ابتعاداً منه -اشتغالاً ومقاربة-!! وذلك عندما لا يلاحظ الناظر في النص الديني/القرآني المسافة التي تفصل النص عن التأويل والتفسير.

ويعتقد المسيري أن ثمة مسافة بين النص والتفسير؛ فالنص وحده هو المقدس، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو ليس صورة

(١) عبد الوهاب المسيري، العقل الإسلامي بين الأنا والآخر (حوار)، مجلة الوعي المعاصر، ص: ٣٧.

حرفية للواقع، فهو مجاوز له، ولكنه في ذات الوقت ليس منفصلاً تماماً عن الواقع (وهذا ما سنراه في المدخل السادس).

أما التفسير -يقول المسيري- فهو اجتهاد، يأخذ شكل محاولة الوصول إلى المعنى الكلي والنموذج الكامن خلف كل من السطح والتفاصيل والمجاز واللغة المركبة.

ويرى المسيري أن المفسر يظل مجتهداً يقترب من النص ويحاول فهم معناه، وهو يعلم تماماً أنه لن يصل إلى المعنى كله. والسبب، في تحليل المسيري، راجع إلى المسافة التي تفصل الخالق عن المخلوق (ومن ثم بين إدراك الإنسان والمعنى الكامن في النص المقدس) لا يمكن تجاوزها، وقد يمكن تضييقها بعض الشيء وتحويلها إلى مجال للتفاعل، ولكن لا يمكن إلغاؤها، ومن ثم فإن ما يصل إليه الإنسان ليس هو المعنى النهائي والمطلق، وإنما هو تفسير بشري له.. والمفسر -والكلام دائما للمسيري- هو المجتهد، وباب الاجتهاد مفتوح. وقد يصيب صاحبه، فهو بشر، فيكون له أجران، وقد يخطئ فيكون له أجر واحد.

كل ما سبق قوله يجعل المسيري يقرر بأن ما يصل إليه المجتهد/ المفسر من توليد وتجريد لـ"النموذج التفسيري الكامن" ليس هو النص المقدس. وإنما هذا النموذج هو نسقٌ عقليٌ قام المفسر بتجريده من خلال إعمال عقله.

إن هذا المنحى في التفكير، في رأينا، نابعٌ من المركزية التي يحتلها التوحيد في فكر المسيري. لذلك يرى المسيري أن ملاحظة واحترام المسافة الفاصلة بين "النص" و"التفسير" نتيجة منطقية وطبيعية لتبني الرؤية التوحيدية؛ إذ في الرؤية التوحيدية، كما يقول المسيري، نكون أمام ثنائية فضفاضة، وهي ثنائية النص والتفسير (التي تقابل ثنائية النص

والواقع، والدال والمدلول، والإنسان والطبيعة، وأخيراً.. الإله والإنسان).

المدخل السادس: الوعي بالمسافة الفاصلة بين "النص" و"الواقع"

إن المسافة التي تفصل القرآن عن الواقع -يقول المسيري- هي مجال الجهد المعرفي، وهي الدعوة الإلهية للاجتهاد.

وينتقد المسيري القائلين بتطابق القرآن والواقع الذين يتصورون أن المعرفة هي التنقيب في الكتاب والسنة عن المعلومات والمفاهيم الجاهزة، دون إعمال فكر. ويرى -المسيري- أن ثمة نزعة رجعية كامنة في هذا الموقف؛ إذ إنه يجعل الواقعَ باعتباره إحدى النقط المرجعية مرادفاً للقرآن بدلاً من أن يكون العقل المسلم عقلاً مجتهداً، يحاكم الواقع والمعطى الجزئي من منظور الكلي القرآني(١).

ومن خلال هذا التحليل يفسر المسيري "طغيان" و"هيمنة" تلك المدارس الفقهية التي تتعامل مع النص القرآني باعتباره مرجعاً لاستنباط الأحكام العملية فحسب؛ وليس مرجعاً لتوليد الرؤى والنماذج. وفي هذا الإطار، وبشيء من التفصيل، وجب أن نشير إلى عائقين اثنين نعتقد أنهما ساهما بشكل كبير في إعاقة القيام بمهمة صياغة "التعبيرات الحياتية الجديدة"، على أحسن وجه ممكن، وهما:

الأمر الأول: يتمثل في عائق حصر النص القرآني، الذي تستهدفه عملية الاجتهاد الشامل، في النص (أو الآيات) المتعلق بالأحكام، مع إغفال كبير للمساحات الأخرى من النص القرآني، كالنص القصصي، والنصوص المتعلقة بقضايا الاجتماع البشري.. على سبيل التمثيل. وقد

---

(١) عبد الوهاب المسيري، في أهمية الدرس المعرفي، مرجع سابق، ص: ١٢٠.

تكون تلك "المساحة المغيَّبة" تحمل في بنيتها الداخلية معانيَ ودلالات أقدر على استخراج النماذج المعرفية، وعلى تنظيم شؤون الحياة أكثر مما ما قد تمنحه "المساحة المغلَّبة"؛ أعني "مساحةَ الأحكام"!

الأمر الثاني: يتمثل في عائق حصر الفئة التي يحق لها مباشرة عملية النظر في النص القرآني في فئة الفقهاء (أو علماء الشرع)؛ أي تلك الفئة التي تتعامل مع النص القرآني بغية استنباط الأحكام الشرعية.

ولعل غلبةَ الذهنية الفقهية (بالمفهوم الضيق لكلمة "فقه") في مقاربة النص القرآني قد تكون من أبرز النتائج المترتبة عن هذا التضييق من دائرة المعنيين بالنظر في النص القرآني.

في السياق نفسه يقول المسيري: وهذا الموقف الحرفي، الذي يؤدي إلى رفض الاجتهاد، ورفض إعمال العقل، ورفض التجريد من أجل الوصول إلى الكليات الكامنة، قد شجع بعض المواقف الفقهية التي اكتفت في كثير من الأحيان بإصدار الأحكام التي تناسب المواقف المختلفة، ولم يتأمل أصحابها في القرآن والسنة ثم في التراث الفقهي كلاً؛ لترتيب هذه الأحكام ترتيباً هرمياً ليستخلصوا منها نموذجاً، يمكن توليد الأحكام منه وتحديد معنى المفردات المختلفة من خلاله. ويعتقد المسيري أن هذه سمة عامة في الحضارة العربية الإسلامية. وهذا يفسر، في نظر المسيري، إلى أن هذه الحضارة التي أنتجت تراثاً حضارياً ثرياً أُجهضت عن طريق الضربة التترية ثم الصليبية فتشرنقت دفاعاً عن الذات، ولم تتأمل في تراثها ولم تستخرج منه النماذج المعرفية الخاصة بها. ويحدد المسيري الانعكاسات المعرفية لهذا المسار الذي سارت عليه الحضارة العربية الإسلامية، بوجه عام، فيما يلي:

أولاً: ظلت الأحكام أحكاما جزئية؛ رغم وجود الإطار الكامل كامناً فيها.

ثانياً: ظلت المصطلحاتُ مصطلحاتٍ متفرقةً لم يتم الربط بينها.

ثالثاً: ظلت المقولات التحليلية غير واضحة، ولا تتمتع بقدر من التجريد يزيد من مقدرتها التفسيرية، ويجعلها قابلة للتشغيل.

وكما كان للضربات الصليبية والتترية -تاريخياً- دورٌ في تكريس تلك النظرة للنص القرآني، كان لعمليات التغريب والعلمنة -في عصرنا الحاضر-، أيضاً دورٌ في إدامة تلك النظرة؛ فتزايد واطراد تلك العمليات جعلت -كما يقول المسيري- الكثيرين يفزعون ويطالبون بالتمسك بكتاب الله وعدم الابتعاد عنه، وهم يتصورون أن التمسك يعني الارتباط بحرفية النص والاقتراب الشديد منه، وأن عملية التجريد هي في جوهرها عملية ابتعاد وتأويل. والنتيجة، في رأي المسيري، تتمثل في تعطيل وتعطل الانطلاقة المعرفية الاجتهادية المطلوبة في كل عصر[(١)]. ونعتقد أن عدم التأمل في النص القرآني مباشرة من أجل توليد جملة من النماذج المعرفية، والاكتفاء والانكفاء فقط على دلالات النص التي اكتشفها "السابقون" أثناء تفاعلهم مع إشكالاتهم المعيشة، هو الذي يفسر ظاهرة عجز (أو ارتباك) الفقه/الاجتهاد الإسلامي الحديث كما المعاصر في الإجابة على الإشكالات (النوازل) الجديدة التي يفاجئنا بها العصر الحاضر... مِثل مسألة "الجنسية"، والانضمام إلى جيش دولة غير مسلمة، والمشاركة مع هذا الجيش في حرب ضد "دولة إسلامية"، و"الاستنساخ الجيني" و.... قضايا أخرى جديدة. والسبب هو أن بعض المجتهدين يحاولون الإجابة عن هذه الأسئلة/النوازل انطلاقاً من استنطاق النص الثاني (النص التراثي) وهو نص كما قلنا تحكمت في ولادته الأسيقة والأدوات. وكان من الأجدى استنطاق النص الأول (أي النص

---

(١) عبد الوهاب المسيري، في أهمية الدرس المعرفي، مرجع سابق، ص: ١٢٠- ١٢١.

القرآني) أو تثويره (ثوِّروا القرآن كما قال ابن مسعود [رضي الله عنه])؛ لأنه نص خالد، لاكتشاف معاني جديدة قادرة على الإجابة عن تلك الإشكالات/ النوازل، وتنظيم كل مرافق الحياة على ضوء هذه الإجابات وتلك المعاني.

يُحيلنا هذا التحليل إلى رؤية جانب كبير من التراث الفقهي الإسلامي التقليدي نتاجاً طبيعياً للتطور الطبيعي للمجتمع الإسلامي وما كان يفرضه هذا التطور من أسئلة كانت لصيقة بذلك المجتمع. ومن ثم لما كانت معظم الأسئلة/ النوازل الجديدة التي يحبل بها واقعنا المعاصر -وضمنه واقع المسلمين- قد أفرزها التطور الطبيعي لمجتمعات وثقافات أخرى غير المجتمع الإسلامي والثقافة الإسلامية، كان الحال هكذا. يمكننا القول بأن التراث الفقهي الإسلامي التقليدي قد لا يسعفنا في استيعاب الإشكالات الجديدة والإجابة عن الأسئلة/ النوازل المحدثة. وأنه لا مخرج من هذا "المأزق المعرفي" إلا بالعمل على الاتصال المباشر بالنص القرآني مع استصحاب الأسئلة والإشكالات الجديدة أثناء عملية قراءة النص القرآني. يقول المسيري في هذا الصدد: كان النموذج الفقهي (الإسلامي التقليدي) يعيش داخل الحضارة الإسلامية، يعيش مفرداتها الإسلامية، ونحوها الإسلامي، ولذا كان الفقيه القديم يواجه تحديات ويحاول الإجابة على أسئلة تطرح عليه من داخل الحضارة الإسلامية، لا من خارجها. ولكن -والكلام دائما للمسيري- اختلفت الآية الآن، فنحن نتحرك داخل حيز غير إسلامي، وداخل تشكيلات حضارية غير إسلامية (بما في ذلك البلدان التي تدعي أنها إسلامية)، وواقعنا ليس من صنعنا، ومن ثم تطرح علينا قضايا وأسئلة جديدة غير إسلامية[١].

(١) عبد الوهاب المسيري، في أهمية الدرس المعرفي، مرجع سابق، ص: ١٢٥.

المستوى المعرفي والتحليل النماذجي في مقاربة النص الديني

كانت تلكم بعض المداخل/ المقدمات التي على ضوئها يقترح المسيري التعامل مع النص القرآني والنبوي؛ أو قُلْ مقاربةَ النص الديني بوجه عام. وهي مداخل صالحة -في عمومها- لكل أنواع المقاربات والقراءات التي يمكن أن يستخدمها "القارئ" و"المقارب" للنص الديني؛ فهي زاد "المقاربة العلمية"، وزاد "المقاربة البيانية"... وهكذا دواليك.

والمسيري في منهجه الفكري يختار، أو على الأقل يقترح، "المقاربة المعرفية" أو "المستوى المعرفي" في مقاربة النص الديني. ويفهم من كل ما كتبه المسيري في هذا الصدد، إن تصريحاً أو تلميحاً، أن الاجتهاد الإسلامي الحقيقي لا يمكن أن يرى النور ما لم يحتل هذا النوع من المقاربة مركزية ومحورية في اشتغالاتنا وشواغلنا الفكرية والمعرفية.

وسنحاول في هذه الفقرة أن نقترب من تصور المسيري لهذا المستوى من المقاربة؛ ومما يساعد على إنجاز هذه المهمة كون المسيري لم يقتصر في توضيحه لتأسيسه لهذا النوع من المقاربة على الجانب النظري التجريدي، إنما عمل على تقريب هذا التصور باستعمال مجموعة من الأمثلة التوضيحية؛ أي إنه في سبيل التأسيس لهذا التصور/ المستوى ينتقل من الخاص/ الأمثلة إلى العام/ التصور.

بداية نرى أنه من الأهمية أن نشير إلى بعض الأمور التي هي بمثابة الأساسيات قبل الولوج إلى عالم القراءة التي يقترحها المسيري للنص الديني، وهي أساسيات ثلاث:

الأساسية الأولى: نقصد بالنص الديني النص المنبثق من القرآن فالسنة. ولفهم -أو تفهم- هذا النص لا بد من الاستعانة بمنهج ما؛ إذ

التعامل مع النص -أي نص- يخضع لمنهج ينطلق منه الباحث، ويشعر بنوع من الارتياح تجاه مكونات هذا المنهج.

الأساسية الثانية: يجيبنا النص الديني بناء على الأسئلة التي نستصحبها معنا ونطرحها على هذا النص، و"ننتظر" منه الإجابة. وأثناء هذه العملية ينبغي ألا نميز في النص الديني بين ما هو من آيات الأحكام أو ما هو من آيات العقائد والتصورات أو ما هو من آيات القصص.. إلى غير ذلك من أنواع الآي. ونعتقد أن من بين الانعكاسات السلبية المترتبة على حصر آيات الأحكام في مجموعة من الآيات (الأحاديث)، واعتبارها محل الاجتهاد الفقهي، تهميشَ المساحات الأخرى من الآيات (والأحاديث).

الأساسية الثالثة: نشير إلى أن التعامل مع النص الديني ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار أمرين اثنين: الأمر الأول، استنباط الأحكام التي تخص المسلمين في تعبدهم، وفي علاقاتهم البينية والغيرية.. ومن بين الأمثلة على هذا الأمر في وقتنا الحاضر نذكر حكم التعامل مع "إسرائيل" وأمريكة.. والأمر الثاني، توليد مجموعة من المقولات والمعاني لتأطير الحياة اليومية في شتى المجالات.. مثلاً: استخراج مجموعة من النظريات والمقولات من أجل صياغة نموذج للعمارة الإسلامية...

وبما أن المسيري يولي اهتماماً كبيراً في انشغالاته المختلفة لكل ما هو معرفي، فلا غرابة أن يكون المنهج/ المستوى الذي يختاره في مقاربة النص الديني هو المنهج/ المستوى المعرفي.

وقبل أن ينفذ المسيري إلى قاع أي موضوع من المواضيع يقوم أولاً بعملية تفكيكية للتعاريف المختلفة، وذلك في سبيل الوصول إلى تعريف يتجاوز إلى حد ما الاختلاط الدلالي.

فالمسيري لا يكتفي بتبني إحدى التعريفات التي أعطيت لمصطلح أو مفهوم ما، بل يُخضع تلك التعريفات للمساءلة والتأمل.. فبدون الإبداع في تحديد المعاني والدلالات لا يمكن أن نتحدث عن إبداع في توليد الأفكار والمقولات.

وهذا ما قام به المسيري أثناء تناوله لمفاهيم ومصطلحات كالعلمانية.. والمعرفي... والتحليل النماذجي هو الذي يتجاوز المضمون (أو الدلالة عند الأصوليين) الواضح والمباشر ليصل إلى بنية الفكر ونموذجه المعرفي الكامن.

والنموذج المعرفي، كما يتصوره المسيري، يتجاوز المضمون بل والشكل بالمعنى السطحي ليصل إلى العلاقات الأساسية التي تربط بين العناصر المختلفة المكونة للظاهرة (أو النص)[1].

ولكي لا ينصرف ذهن القارئ إلى أن المسيري يدعو إلى التعامل مع الظاهرة أو النص انطلاقاً من المنهج البنيوي، يسارع إلى القول بأن ما يطرحه مختلف تماماً عن تصور دعاة البنيوية لفكرة النموذج. هذا الاختلاف يبدو، على الأقل، في جانبين اثنين يتسمان بالتداخل، وهما:

الجانب الأول: يتعلق بتبني دعاة البنيوية -أساساً- نماذج لغوية أو أنثروبولوجية أو رياضية عامة ومجردة يرصدون وجودها في كل الظواهر في كل زمان ومكان بغض النظر عن خصوصيتها وتفردها.

الجانب الثاني: وهو مترتب عن الجانب الأول ونتيجة له، متعلق بكون البنيوية تنكر التاريخ والزمان لأن تجريديتها تجعلها تصل إلى بُنىً ثابتة جامدة شبه مطلقة[2].

---

(١) عبد الوهاب المسيري، الإنسان والحضارة والنماذج المركبة: دراسات نظرية وتطبيقية، دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة ٢٠٠٢، ص: ٢٥.

(٢) عبد الوهاب المسيري، الإنسان والحضارة، مرجع سابق، ص: ٢٥.

أما تصور المسيري للنموذج ورؤيته له فأكثر تركيبية وإنسانية. يقول المسيري: فالنموذج ليس له وجود إمبريقي، ومع ذلك فإن الباحث يقوم بتجريده من خلال قراءته المتعمقة لنصوص وظواهر متماثلة مختلفة؛ محاولاً الوصول إلى ما هو عام فيها وكيف يتقاطعان. ولذلك فهو يتجاوز النصوص والظواهر إلى حد ما، ولكنه لا يصل إلى مستوى عال من التجريد حيث يَفقد الصلة بخصوصية النصوص والظواهر موضع الدراسة أو باللحظة التاريخية التي توجد فيها. بل -يضيف المسيري- إن التاريخ أو البعد الزمني يشكل أحد عناصر النموذج الأساسية الذي يمنحه كثيراً من خصوصيته وتفرده[١].

والأساس في كل ما سبق أن النموذج المعرفي في نهاية الأمر يمكن اختبار مقدرته التفسيرية بالعودة للظواهر التي تم تجريده منها[٢].

ومن مزايا استخدام النماذج التحليلية في مقاربة النص الديني -في تصور المسيري- إسهامُه في تجديد الفقه الإسلامي؛ فبدلاً من النظر لكل المفاهيم الإسلامية وكل النصوص الدينية بحسبانها متساويةَ الدرجة، يمكن من خلال النماذج أن نصل إلى هرم المفاهيم والنصوص بحيث نحدد ما هو الأساسي وما هو الفرعي[٣].

ولا يفوت المسيري أن يشير، في السياق نفسه، إلى أن الفكر العربي [والفكر الإسلامي أيضاً] لا يزال فكراً مضمونياً، أي يتعامل مع المضامين المباشرة ولا يصل إلى العلاقات المجردة الكامنة، أو إلى النماذج المعرفية[٤].

(١) عبد الوهاب المسيري، الإنسان والحضارة، مرجع سابق، ص: ٢٥.
(٢) عبد الوهاب المسيري، الإنسان والحضارة، مرجع سابق، ص: ٢٦.
(٣) عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، ص: ٢٩١.
(٤) عبد الوهاب المسري، الإنسان والحضارة، مرجع سابق، ص: ٢٧.

النص الديني والتحليل النماذجي: أمثلة تطبيقية توضيحية

لم يقتصر المسيري على جانب التأسيس النظري في مقاربة النص الديني بل انتقل إلى تطبيق "التحليل النماذجي" على بعض الآيات القرآنية؛ ومن بينها الآية القرآنية الكريمة الخاصة بنور الله: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [النور: ٢٤/ ٣٥]، وبقلب الإنسان: ﴿ثُمَّ قَسَتۡ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَٱلۡحِجَارَةِ﴾ [البقرة: ٢/ ٧٤].. ويشير المسيري إلى أن الشارح يمكن أن يركز على جمال الصورتين أو على مضمونها الأخلاقي، وهنا يكون التناول أخلاقياً أو جمالياً وليس معرفياً. وفي المقابل يرى المسيري أنه يمكن رؤية هاتين الآيتين الكريمتين تعبيراً عن بنية الرؤية الإسلامية للإله مركزاً غير منظور، ومن ثم سنجد عناصر الصورة المجازية، رغم أنها -يقول المسيري- ليست صوراً مجازية تجسيدية.

وفي التفاتة معرفية رائعة يرد المسيري على تلك الجماعة من الأصوليين التي قالت باستحالة وجود المجاز في القرآن الكريم، على اعتبار أنه -أي المجاز القرآني- كذب وزيف، ويعتبر تفكير هؤلاء ربما ينم على عدم فهم حقيقي للمجاز، ويلاحظ أن فكرة المركز غير المنظور الذي يمنح العالم التماسك دون أن يحل فيه، تقف على طرف النقيض من المفهوم المادي للمركز، الذي إما أن يوجد في المادة ذاتها، في عالم التحديث والحداثة (واحدية صلبة)، وإما ألا يوجد على الإطلاق في عالم ما بعد الحداثة (سيولة كونية)(١).

ويتوقف المسيري عند حديثين شريفين محاولاً تطبيق التحليل النماذجي (أو المستوى المعرفي) أثناء مقاربتهما. لكن قبل "عملية

---

(١) عبد الوهاب المسيري، في أهمية الدرس المعرفي، مرجع سابق، ص: ١٢٣- ١٢٤.

التطبيق" يعرج المسيري أولاً على نوعية وقصور كلٍّ من المنظار أو التحليل البنيوي والمنظور أو التحليل المضموني عن اكتشاف الأبعاد المعرفية التي يتضمنها النص الذي تستهدفه عملية القراءة والمقاربة.

الحديث الأول: قال رسول الله ﷺ: «عذبت امرأة في هرة حبستها حتى ماتت، فدخلت فيها النار، فلا هي أطعمتها وسقتها إذ حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض».

الحديث الثاني: قال رسول الله ﷺ: «بينما رجل يمشي فاشتد عليه العطش فنزل بئراً فشرب منها ثم خرج، فإذا هو بكلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال: لقد بلغ هذا مثل الذي بلغ مني، فملأ خفه ثم أمسكه بفيه، فشكر الله له، فغفر له. قالوا: يا رسول الله وإن لنا في البهائم أجراً؟ فقال: في كل ذات كبد رطبة أجر» (أي كل حي من الحيوان والطير ونحوهما).

ويقول المسيري: إن "المنظور المضموني" يقودنا إلى القول بأن هذين الحديثين يقفان على طرفي النقيض؛ على اعتبار أن الأول يتحدث عن القطط والنساء وجهنم، فيما يتحدث الثاني عن الرجال والكلاب والجنة!! وقد يقال، على مستوى تجريدي بسيط مباشر، إن الحديثين يوصيان بالرفق بالحيوان. وهذا، في تصور المسيري، تفسير وعظي أخلاقي.

أما "المنظار البنيوي" (بالمعنى الغربي الشائع الآن) فيقود إلى تجريد الحديثين إلى بنية لغوية، ثم الاستنتاج بأن ثمة ثنائيات متعارضة؛ المرأة ضد الرجل، القط ضد الكلب، الجوع ضد العطش، وزيادة الجوع ضد السقيا، والجنة ضد جهنم.

وبعد "عملية التجريد" يتم الوصول إلى القول بأن العلاقة بين العناصر المختلفة في الحديثين الشريفين شبيهة بعلاقة الفاعل بالمفعول.

ويعتقد المسيري أنه لا التحليل المضموني الأول، الذي يكتفي بالمضمون المباشر الواضح، ولا التحليل البنيوي الثاني، الذي يجرد الحديث من أي مضمون ويحوله إلى بنية لغوية مجردة أو بنية هندسية طريفة خالية من المضمون.. لا هذا ولا ذاك -في رأي المسيري- يفي بالغرض.

ثم يشير المسيري إلى كون "التحليل النماذجي"، بالمعنى الذي يطرحه المسيري، لن يقوم بتحليل الحديثين للوصول إلى نماذج لغوية أو أنثروبولوجية عامة، وإنما سيجرد منهما نماذج معرفية تؤكد العام والخاص، وتتحرك من المضمون الخاص إلى البنية العامة المجردة، دون أن تنسى خصوصية الحديثين.

وبناء على رؤية المسيري وتصوره لـ"التحليل النماذجي" فإن هذين الحديثين سيتم النظر إليهما على أساس أنهما يحاولان تحديد علاقة الرجل والمرأة بالقطة والكلب، أي علاقة الإنسان بالحيوان، بل الإنسان بالطبيعة. ويضيف المسيري بأنه يمكن القول بأن هذه العلاقة في جوهرها علاقة توازن مع الطبيعة (عذبت المرأة في هرة) (بلغ هذا مثل الذي بلغ مني) (في كل ذات كبد رطبة أجر)، ولكنه -والاستدراك للمسيري- توازنٌ لا ينطوي على مساواة بين الإنسان والطبيعة، ويستشهد المسيري هنا بقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٣٣/ ٧٢]، وإنما تفترض تميزَ الإنسان وتفردَه ومسؤوليتَه.

ويشرح المسيري رأيه هذا بقوله: ففي الحديثين الشريفين الفاعل هو الإنسان (رجل أو امرأة)، والمتلقي هو الحيوان (قطة أو كلب)، والثواب والعقاب من نصيب الفاعل المسؤول.

فمن خلال عملية تجريد متعمقة لهذين الحديثين، كما يقول المسيري، يصبح الرجل والمرأة فاعلين، ورمز الإنسان الفاعل هو مركز الكون (فالفاعل أعلى من المفعول به) ويصبح الإنسان هو الكائن المستخلَف الذي يجب أن يعمر الأرض؛ وهذه -يقول المسيري -هي الإجابة الإسلامية عن السؤال الكلي النهائي الخاص بعلاقة الإنسان بالطبيعة.

ويضيف المسيري أنه يُمكن في هذه الحالة ربط هذين الحديثين بالذبح الشرعي على سبيل المثال. ويلاحظ المسيري أن العملية التجريدية رغم عمقها، لم تصل إلى ما لا نهاية لتصل إلى الثنائيات الرياضية المتعارضة، التي تتسم بها كتابات البنيويين. بل إن عملية التجريد قد تمت في إطار إسلامي.

وبكلمات أكثر عمقاً وجلاء وكشفاً لطبيعة "المستوى المعرفي"، يقول المسيري: وإن تعمقنا لوجدنا أن بنية الحديثين تتسق مع النهج الإسلامي في التفكير ومع البنية الكامنة في القرآن الكريم والحديث الشريف، ومع النموذج المعرفي الإسلامي وبنية الإسلام الفلسفية كُلّاً[١].

ومن خلال التطبيقات السالفة قام المسيري بالخطوات التالية، وهي:

الخطوة الأولى: عملية تجريد للنموذج في إطار القيم الحاكمة الإسلامية (الإجابة التي يقدمها النموذج على الأسئلة الكلية والنهائية).

الخطوة الثانية: استشفاف الإجابة على الأسئلة الكلية (حركة من الخاص إلى العام ومن الجزئي إلى الكلي).

الخطوة الثالثة: بعد الخطوتين الأولى والثانية تم تطبيق هذا النموذج

---

(١) عبد الوهاب المسيري: الإنسان والحضارة، ص: ٢٨- ٢٩- ٣٠، في أهمية الدرس المعرفي، ص: ١٢٤.

على حالة بعينها. ويرى المسيري أن هذه الخطوة حركةٌ من الكلي إلى الجزئي، بحيث يكتسب هذا الجزئي الذي يشبه إحدى المفردات الموجودة في المعجم خارج أي سياق، معنى إسلامياً محدداً من خلال تحوله من مجرد جزء مستقل إلى جزء من الإجابة الإسلامية على الأسئلة الكلية[١].

إن ثراء المعنى الذي أشرنا إليه أعلاه، هو الذي منح النص الديني -لأنه نص إلهي- تلك المقدرة الكبيرة على توليد مجموعة من الدلالات والمعاني انطلاقاً من عملية التجريد. لكن هذا المنحى في المقاربة والقراءة؛ أقصد "منحى التجريد" الذي يسلكه المسيري، كما يقول هو نفسه، مختلفٌ عن المنحى الذي انتهجته مجموعة من المدارس اللسنية كالبنيوية والتفكيكية. بحيث تؤدي عملية التجريد إلى تناسل المعاني والدلالات، وربما النماذج، إلى ما لا نهاية.. الأمر الذي يفقد النص أي مركز/ ثابت يستند إليه، وتحال عليه كل المعاني والدلالات الأخرى!! وبدل أن تكون المعاني والدلالات والنماذج المولدة من النص إحياء لهذا النص تكون قتلاً لهذا النص، وذلك عندما يفقد هويته الخاصة التي يمنحها له المركز أو الثابت.

إن فهمنا للقراءة التي يقدمها، أو يقترحها، المسيري لقراءة النص الديني -بشكل عام- يجعلنا نقول بأن هذه القراءة يجب أن يتوافر فيها شرطان أساسيان وربما متداخلان، حتى تكون مختلفة عن تلك القراءات النقدية الحديثة للنص الديني، وهما:

الشرط الأول: إننا مع تسليمنا بكون النص الديني نصاً معطاء، قادراً على توليد عدة معاني ودلالات ونماذج، وبأن هذا العطاء والتوليد

---

(١) عبد الوهاب المسيري، في أهمية الدرس المعرفي، مرجع سابق، ص: ١٢٤.

لا يتوقف عند لحظة زمنية معينة، وذلك حتى يكون النص، بالفعل، نصاً خالداً.. نقول إنه مع تسليمنا بهذه المعطيات، نشترط في تلك المعاني والدلالات والنماذج ألا تكون متعارضة ومتناقضة فيما بينها وألا "يضرب" بعضها بعضاً، إنما يجب أن تشكل في مجموعها ما يمكن تسميته بـ"النسق الإسلامي الكلي".

الشرط الثاني: ألا تُعارض هذه المعاني والدلالات والنماذج أصلاً من أصول الدين الكبرى. فمثلاً، عندما جردت المعتزلة نموذج "خلق القرآن" من مجموعة من النصوص الدينية المرجعية كان الهدف الأساسي هو الانتصار لفكرة التوحيد، والقول بوجود مسافة بين النص الإلهي والنص البشري؛ لأن في رأيهم عندما نقول إن القرآن قديم والله قديم فإننا قد جعلنا مع الله شريكاً... وهذا مناقض للتوحيد في رأيهم. وهذا عكس ما يذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين في تبنيهم لنموذج "خلق القرآن" كما هو عند المعتزلة، ولكن ليس من أجل الحفاظ على مركزية التوحيد، بل من أجل الانقضاض عليه، ورد النص الإلهي إلى نص بشري، والقول: إن النص القرآني -والديني عموماً- منتجٌ بشريٌّ وإن البنية التحتية/ الواقع تنتج البنية الفوقية/ الفكر!!

في المثال السابق نحن أمام نموذج -ربما معرفي- لكنه مناقض بالكلية لأصل من أصول الدين؛ ألا وهو التوحيد. أما في خالة المسيري فإن التوحيد هو الموجه الأساس لمنهجه في مقاربة وقراءة النص الديني؛ أو بعبارة أكثر دقة، إن التوحيد عنصر أساسي في عملية التجريد.

التفاتات المسيري المنسجمة مع الخط القرآني:

الالتفاتة الأولى: من بين المقولات الأساسية التي انفرد بها المسيري مقولة "المتتالية النماذجية"؛ أي إن أي نموذج إنما يتحقق عبر حلقات.

وقد ذكرنا من قبل أن هناك نموذجين أساسين، وهما النموذج الذي تؤطره الرؤية التوحيدية، والنموذج الذي تؤطره الرؤية الشركية (أو الحلولية في معجم المسيري).. وأي حضارة أو جماعة بشرية تتبنى في تصورها هذا النموذج أو ذاك إنما تسعى إلى مطابقته مع الواقع، وأثناء عملية المطابقة يتم إنتاج أشكال... تقترب أو تبتعد من تلك الرؤية (أو بالتحديد من جوهر تلك الرؤية).

والمسيري هنا منسجم مع الخط القرآني في كثير من النقاط:

أولاً: تقسيمه للرؤى إلى رؤيتين أو مرجعيتين نهائيتين، وإن ما بينهما من رؤى أو مرجعيات جزئية تُرد في النهاية إلى الرؤية أو المرجعية الكلية والنهائية. وهي نفسها الرؤى التي أشار إليها النص القرآني؛ أقصد الرؤية التوحيدية والرؤية الشركية. طبعاً المسيري لا يسمي الرؤية الثانية بنفس المصطلح الوارد في القرآن ولكن بمجرد أن يضع هذه الرؤية في مقابل الرؤية التوحيدية إنما يعني ضمناً أن المقصود هو الرؤية الشركية. وهنا ينبغي أن نشير إلى أن الشرك الذي نقصده ليس مجموعة من السلوكات العملية التي قد يلجأ إليها هذا الإنسان أو ذاك أو هذه الجماعة أو تلك، إنما الشرك رؤيةً وتصوراً للكون والإنسان والحياة.

وعندما تتواتر عبارات مثل "الفلسفة المادية" و"الحلولية"... في كتابات المسيري فإنها تشير بالأساس إلى الرؤية التي تقف على طرفي نقيض من الرؤية التوحيدية؛ ومرة أخرى التوحيد رؤيةً وتصوراً للكون والإنسان والحياة.

ثانياً: أي رؤية تستند إلى مركز أو ثابت معين.. ويُعبر النص القرآني عن الرؤية التوحيدية بـ"الكلمة الطيبة"، والرؤية الشركية بـ"الكلمة الخبيثة".. ثم يشير النص القرآني إلى أن أصل "الكلمة الطيبة" ثابت، أما "الكلمة الخبيثة" فلم ينص النص القرآني على ثبات أصلها، إنما أشار

إلى أن هذه الكلمة ليس لها قرار، وهذا ما يعبر عنه المسيري بـ"تعدد المراكز".

ثالثاً: جاء في النص القرآني ما يلي: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٥﴾ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾ [إبراهيم: ١٤/ ٢٤-٢٦]

وعبارة ﴿تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ﴾ معناها أن "المتتالية التوحيدية" ليس لها تحقق واحد. ومن هنا نجد أن هذه المتتالية في تاريخنا الإسلامي قد أخذت أشكالاً متعددة، ويمكن دراستها ونقدها انطلاقاً من معيار الاقتراب أو الابتعاد من "الأصل الثابت".

وهناك آيات أخرى تشير إلى أن تحقق "المتتالية الشركية" ليس واحداً. ونشير هنا إلى أن حديث النص القرآني -خاصة النص القرآني المتعلق بالمشهد القصصي- عن بعض الأسماء كعناوين بارزة للرؤية الشركية (أو المادية) ليس حديثاً عن أشخاص من حيث هم أشخاص، وليس الغرض منه -فقط- تقريب تاريخهم من حاضر الناس.. والنص القرآني أشرف من أن يُدَنس بذكر أشخاص كانوا علامات على الانحراف بمفهومه العام.. إن النص القرآني يذكر هؤلاء الأشخاص كنماذج لها سماتها المعينة والمحددة، والتي تعبر برمتها عن الرؤية الشركية، وعن تحقق المتتالية الشركية.

فلا ينبغي أن نتعامل معها كأشخاص عرفهم التاريخ، بل كنماذج تعبر عن رؤية معينة.. وهذه النماذج متعددة لكنها واحدة من حيث رؤيتها ومرجعيتها الكلية والنهائية، وإن هذه النماذج ستتكرر كلما استند المرء إلى تلك الرؤية.

الالتفاتة الثانية: يسلك المسيري في دراساته للفكر الغربي مسلكين أساسين، وهما:

المسلك الأول: البحث في الأسس الفلسفية التي تستند إليها الحضارة الغربية، وهذا يبدو جلياً من خلال حديثه عن الفلسفة المادية (بشكل عام دون ربطها بهذه الحضارة أو حضارة أخرى)، والتي على هديها يشتغل العقل الغربي، ويؤسس لأنساقه المختلفة.. ويبني أشكاله الثقافية والحضارية.

المسلك الثاني: دراسة هذه الحضارة في طبعتها الحديثة والمعاصرة.. والنظر في مستقر المتتالية الغربية (المادية أو الشركية) ومآلاتها المختلفة.

ومن خلال دراسة المسيري للحضارة الغربية وفهمه لها، وجدنا أن ما وصل إليه من نتائج بخصوص ماهية هذه الحضارة وثوابتها وسماتها العامة، وجدنا أن كل ما سبق ليس شيئاً ينطبق فقط على هذه الحضارة إنما هو بالأساس ثوابت وسمات لصيقة بالنموذج الشركي.

وعندما حاولنا أن نتتبع كيفية اشتغال النموذج الشركي من خلال النص القرآني، وجدنا أن كثيراً من النتائج التي وصلنا إليها مطابقة - تقريباً- لما وصل إليه المسيري أثناء دراسته للحضارة الغربية.

فمثلاً يعتبر المسيري أن سمة "الإبادة" كامنة في "الحداثة".. بمعنى آخر: إن هناك سببية معتبرة بين الفكر الذي تبشر به الحداثة وبين الإبادة بمختلف صورها وأشكالها، المباشرة وغير المباشرة.

وفي رأينا فإن سمة الإبادة لصيقة بالرؤية الشركية، وهي عينها الرؤية التي تؤطر فكر الحداثة الغربي. وقد نهج النص القرآني من أجل تبيان الأسس "الفلسفية" والثوابت "المعرفية" التي يستند إليها الشرك (رؤية وممارسة)، نهج أسلوب سرد بعض النماذج المعبرة عن تلك الرؤية.

وقد لاحظنا أن فعلي "الإماتة" و"الإحياء" لهما من أبرز الأسس والثوابت التي يشتغل على ضوئهما النموذج الشركي. وينبغي أن ننظر إلى النماذج التي وردت في القرآن، باعتبارها نماذج دالة على رؤية معينة، وليس كأشخاص عرفهم تاريخ معين، ويتحركون وفق ما تقودهم إليه نزواتهم وأفكارهم.

فمثلاً يرد اسم "فرعون" في القرآن كثيراً.. وهي شخصية تشكل نموذجاً معبراً عن الرؤية الشركية، تلك الرؤية التي تقف على طرف النقيض من الرؤية التوحيدية. وإن متابعة لكيفية اشتغال هذه الشخصية توصلنا إلى إدراك أن الإبادة (القتل والعنف) والظهور بمظهر القادر على "الإحياء" ثوابت أساسية من ثوابتِ البناء الفكري لهذه الشخصية. ﴿يُقَتِّلُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْۚ﴾ [الأعراف: ٧/ ١٤١]، وكذلك "النمرود" الذي قال ﴿أَنَا۠ أُحْيِۦ وَأُمِيتُۖ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٥٨]؛ طبعاً هذه الثوابت لها تجليات مختلفة في كل عصر من العصور.. فـ" أحيي" التي قالها "النمرود" ليست هي "أحيي" التي قالها " فرعون"... ولا تلك التي تقولها الحضارة المعاصرة، التي هي امتداد لرؤية "النمرود" و"هامان" و"فرعون"... ففعل الإحياء واحد لكن أدواتُه مختلفة.

ويرمي "فعل الإحياء" إلى تقمص صفات الإله بعدما تعلن هذه الرؤية "موت الإله" وانسحابه من الحياة. وكذلك "فعل الإماتة"، هو فعل واحد على مر العصور لصيق بالرؤية الشركية (ولا نقول بـ"الغرب" لأن الغرب تجربة في التاريخ، أما الرؤية فهي تصاحب الإنسان وتتمظهر على شكل تمظهرات متنوعة).

وهذا بالفعل "مذهب" المسيري في رؤية الحداثة الغربية (والحضارة الغربية) عندما يتحدث في كتاباته المختلفة عن بنيوية "الإبادة" في فكر هذه الحضارة لأنها اختارت الرؤية المعادية للإنسان.

الالتفاتة الثالثة: قلنا فيما سبق إن دقة الأسئلة وعمق التراكمات سبيل جيد من أجل "مساءلة النص" واستخراج مقولات ونماذج تحمل مقدرة عالية في توصيف مفردات وكليات الواقع المختلفة والتعاطي معها. وقد لاحظنا أن الآية الكريمة: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩/٥٩] تتواتر كثيراً في كتابات المسيري وأسفاره. وقادته إلى جملة من التأملات، ربما نعدمها في كثير من التفاسير التي وقعت بين أيدينا. وهذا طبيعي لأن النص القرآني يتدفق دائماً بمعاني ودلالات جديدة بحسب ما نستصحبه معنا من أسئلة وتراكمات أثناء التأمل في هذا النص.

فلنتأمل في هذه التأملات:

يقول المسيري: الفكر الغربي يقوم بتأليه الإنسان، لكن الذي يحدث بعد ذلك أن الله تعالى يصبح الطبيعة، والإنسان نفسه كذلك ينضوي تحت الطبيعة فيختفي. ويبدو أن ظاهرة الإنسان مرتبطة بالله، وأظن -يضيف المسيري- أن الآية القرآنية اعترفت بهذه الحقيقة في قوله تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩/٥٩](١).

يقول المسيري أيضاً: من الممكن القول بأن هذا العنصر الرباني اللصيق بإنسانية الإنسان وفطرته، وهو عنصر يأخذ شكل الإله الخفي، هو ما يمنع النموذج العلماني من التحقق الكامل، ومن الوصول إلى اللحظة النماذجية ونقطة الصفر العلمانية.. إلا في لحظات نادرة. وإذا كانت -يضيف المسيري- اللحظة النماذجية العلمانية هي لحظة حلول الإله في المادة حلولاً كاملاً وكمون المركز فيها وتغليب النزعة الجنينية على الإنسان، فإن الإله الخفي هو تعبير أن الإله حي لا يموت، وأن ما حدث ليس موتاً للإله وإنما هو تعبير عن أن نسيان الإنسان للإله أدى إلى نسيان الإنسان لذاته المركبة الربانية ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩/٥٩]،

---

(١) عبد الوهاب المسيري، العقل الإسلامي بين الأنا والآخر، مرجع سابق ص: ٣٩.

بل هو تناس لمقدرة الإنسان على تجاوز العالم المادي وعلى اكتشافه لجوهره الرباني الإنساني.

ولكن، يقول المسيري، على أي حال، ليس نسياناً كاملاً، إذ تظل ذاكرةُ النور الذي يبثه الإله في الصدور قائمة في أعماق وجدان الإنسان[١].

وهذا منسجم مع الرؤية الإسلامية التي ترى أن "كل مولود يولد على الفطرة".. وهو ما يمكن الاصطلاح عليه بـ"نفخة الروح" الملازمة والمصاحبة للإنسان.

ومن هذا المنطلق يعتقد المسيري أن فكرة "العقل التوليدي"(...) فكرة أساسية في المنظومة الإسلامية، فالإنسان يولد على الفطرة، أي عنده مقدرات داخلية على الخير، كما أن هناك ما يدل على أن عنده مقدرات داخلية على الشر[٢].

في نفس السياق يقول المسيري كذلك: الفكر الغربي تناسى وتجاهل الأمر الجوهري وهو "الله".. وهكذا يقف الفكر الغربي بلا ركيزة أساسية (مرجعية) تجعل الإنسان إنساناً.. فمن خلالها يتعلم، ويصبح له تاريخ، ويعرف الحق والباطل، ويؤسس ويختار بين الخير والشر، ولعل هذا كله -يضيف المسيري- جزء من الآية الكريمة: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ٥٩/١٩][٣].

---

(١) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الجزء الأول، دار الشروق، الطبعة الأولى (٢٠٠٢) ص: ١٩٤.

(٢) عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، مرجع سابق، ص: ٢٦٣- ٢٦٤.

(٣) عبد الوهاب المسيري، الحضارة الغربية حضارة وثنية، موقع "الإسلام اليوم www.islamtoday.net"، ٠٢/ ٠٢/ ٢٠٠٢.

الالتفاتة الرابعة: عندما كنت أقرأ ما كتبه المسيري بخصوص الأسباب التي جعلت أغلب رواد ما بعد الحداثة يهوداً، ولما تساءل المسيري "هل هذا يعني أن ما بعد الحداثة ظاهرة يهودية؟ وفسر المسيري ذلك بوجودِ عناصرَ كثيرةٍ في النسق اليهودي تشبه وتلتقي إلى حد كبير بالعناصر المشكلة للنسق الغربي/ الشركي. أو ما يسميه المسيري بـ"التبادل الاختياري" بين اليهود واليهودية وما بعد الحداثة... في هذا السياق قفزت إلى ذهني مباشرة الآية الكريمة: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ﴾ [المائدة: ٥/ ٨٢]. فربما الآية الكريمة، بوضعها "اليهود" إلى جانب "الذين أشركوا"(الرؤية المادية الشركية التي تؤطر فكر ما بعد الحداثة)، تريد أن تلفت انتباهنا إلى الشبه الشديد والكبير بين الطرفين.

يقول المسيري: يرى بعض دعاة ما بعد الحداثة (من أعضاء الجماعات اليهودية ومن غير اليهود) أن ثمة عناصر في اليهودية وفي وضع أعضاء الجماعات اليهودية تجعلهم يتجهون نحو ما بعد الحداثة فيتأثرون بها ويسهمون في فكرها بشكل ملحوظ... فكثيرون من دعاة ما بعد الحداثة إما يهود، أو من أصل يهودي (أمثال: جاك دريدا، وإدمون جابيس، وهارولد بلوم...). ويشير المسيري إلى أن أفكار ما بعد الحداثة قد أثرت في العقيدة اليهودية، وفي كثير من المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية. وقد تناول المسيري في بحث متميز جذور ما بعد الحداثة في العقيدة اليهودية وفكر بعض دعاة ما بعد الحداثة[١]. والله وحده أعلم.

---

(١) عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية، مجلة "إسلامية المعرفة"، السنة الثالثة، العدد: ١٠- ١٩٩٧.

التوحيد:

كيف ينسج خيوط كتابات عبد الوهاب المسيري؟

عبد القادر مرزاق[*]

عتبة على باب القضية

ما أروم إثباته في هذه الدراسة هو كيفية بناء مفهوم التوحيد في مشروع عبد الوهاب المسيري، وما أبتغيه منذ البدء ليس التوحيد على الطريقة الكلامية التقليدية؛ التي اختطت لنفسها نهجاً جدلياً؛ فيه كثير من التجريد الذي تعرض للذات والصفات الإلهية؛ حتى إنها قد أفقدت - فيما نحسب- هذا الركنَ الأصلَ في كل تصور ديني سليم؛ أفقدته رُواءه، وجاذبيته التي يقدمها لنا المنهج القرآني في أبهى صورة وأكملها؛ تلامس شغاف القلب، فلا يكون من المتلقي إلا الاستجابة إن هو ألقى السمع وهو شهيد.

ولعل هؤلاء كانوا في ذلك مدفوعين بروح الجدل الناشئ، والردود المفتعلة التي استغرقتهم فيما صاغوه من نظر، قد يكون ممتعاً في شحذ طريقة البناء في الكلام وبالكلام، لكنه أنساهم، لا محالة، روح التوحيد

---

* دكتوراه في الأدب العربي من جامعة الحسن الثاني / المحمدية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - المغرب.

القرآني الذي تحصل به حالة من مقام العلم، ليست كافية حتى يصاحبها مقام الحال والاتصاف؛ بلغة ابن خلدون.

ليس التوحيد مجرد باب من أبواب العقيدة؛ نعالجه بطريقة مبتسرة جافة حتى ليظنه الظان باباً مستقلاً عن باقي أبواب المعرفة الأخرى؛ وذلك لِما سيطر عليه من مصطلحات ومفاهيم معقدة؛ قد تنزل أحيانا بمفهوم الألوهية من التصوير القرآني السامي بأسمائه وصفاته، إلى مستوى التجسيم والتشبيه، وإن زعمت أنه "جسم لا كالأجسام"- مثلا-، وبالمغالاة في "التنزيه" إلى حد التعطيل؛ حتى لتقطع الصلة التي هي أساس كل بناء إيماني، ومعرفي؛ وهي علاقة الله، والإنسان، والطبيعة؛ دون لاهوتية حلولية متهافتة، أو ناسوتية وُصولية تغطي العجز عن إدراك: أن عدم الإدراك إدراك؛ بالتطاول، والتنطع؛ وجوهرهما واحد، كما يثبت بحق أبو يعرب المرزوقي؛ إذ إن النفي الوجودي- الذي هو جوهرهما- سينتقل من مستوى التصور الرمزي في الأولى إلى مستوى التحقيق الفعلي في الثانية (...) يحل الإلهي في الإنسان فننتقل من اللاهوتية إلى الناسوتية، ويصل الإنساني إلى الإله فنعود من الناسوتية إلى اللاهوتية. لكن الآلية واحدة: نرفع الإنسان رمزياً إلى مقام الله فنحط الإله إلى صنم صنعه الإنسان منه، ثم نحقق هذا الصنم ظناً أننا حققنا الإلهي في الإنسان. إنها آلية المقابلة التي تُجَوْهِرُ الفرق بين الباطن والظاهر، بين الحقيقة والوهم، والتي تحاول تجاوز الفرق المجوهر بالرد النافي لأحدهما إبقاءً على الآخر فلا تكون الوحدة إلا سلبية في مستويي الرد الرمزي والفعلي[1].

---

(١) د- أبو يعرب المرزوقي: "في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني. "مجلة" دراسات عربية" دار الطليعة بيروت - س ٣٥ ع ٣ / ٤- كسباظون الثاني / شباط. يناير / فبراير- ١٩٩٩ ص ٣٧.

إن مشكلة التوحيد في المعرفة البشرية لهي العلة الكامنة وراء كل الانحرافات التي تجلت في العنف والتسلط والفرعونية، والتأله في الأرض؛ متى تاهت هذه المعرفة عن ضبط العلاقة الثلاثية الأطراف، وهي مصدر كل الاستقامة التي تجلت في الرحمة والتسامح والمشاركة الإنسانية والاستخلاف؛ متى ضبطت تلك العلاقة وفق ما يقتضيه كل ركن من أركانها.

تلك المشكلة التي مازال بعض المسلمين- يا للأسف- يحمل على غيره أنْ لا يجد لها نظيراً أو صدى في الأرثوذكسية الإسلامية كما يسميها[1]؛ ويروح يبدئُ ويعيد كيف أننا لا نجد مقابلات عربية لمصطلحات أساسية كثيرة لا بد منها من أجل التفكير في المشاكل والظواهر المطروحة على مجتمعات اليوم. ويضرب على ذلك مثلا التعبير الفرنسي التالي: Le problème de Dieu؛ ويتساءل: كيف نعبر عنه باللغة العربية؟ فهل نقول: (مشكل الله؛ أو مشكلة الله)؟، ثم يبت: إنه غير موجود إلا عن طريق الترجمة، ولعدم وجوده أسباب، ويردف ذلك باستنكار مفاده؛ كيف أننا لا نستطيع أن ننطق بمثل هذا التعبير أمام قراء العربية ومستخدميها دون أن نثير الجدل أو الدهشة والاستنكار، في حين أنه تعبير عادي في اللغة الأوروبية الحديثة؛ التي ينبغي أن نحذو حذوها؛ لسانياً، وأنتروبولوجياً!!!

ثم يزيد المؤلف الأمر جلاء، ليظهر مكنون نفسه، ومكنون نفوس كثير غيره من مثقفينا، فيخال، بعد أن يسوق مصطلحاً آخر وهو "الأرثوذكسية"، كما أسلفت، أن مجرد عدم وجوده في العربية، لدليل على مدى تخلف التفكير بها حاليا، والسبب -فيما يزعم- في قصور

---

(١) نقصد الباحث الجزائري محمد أركون في مقال له بعنوان: الإسلام والحداثة- كتاب: ندوة مواقف- دار الساقي- لندن- ط١- ١٩٩٠- ص٣٢٢.

متكلمي العربية لا العربية نفسه[١]، لأن المسلم الذي تشكلت ثقافته تحت مظلة "الأرثوذكسية" لا يمكن، في رأيه، أن يتصور إمكانية طرح مشكلة فكرية حول الله، أو مناقشة فكرية حول وجود الله. والسبب هو أن الخطاب القرآني يملأ مشاعره مسلماً، أو عربياً بوجود الله. إنه يملأ أقطار وعيه ومشاعره حتى إنه لا يبقى في وعيه أية مساحة لإثارة مناقشة فكرية حول وجود الله. فهذا الفضاء، فضاء وعي المسلم أو المسيحي الشرقي، محتل كلياً من الناحية المعنوية والدلالة اللغوية إلى حد أنه يصعب طرح مسألة فلسفية معاصرة بشأن مفهوم الله على بساط البحث[٢].

ولنتأمل أيضاً كتاب "الله في الفلسفة الحديثة"؛ إذ يذهب صاحبه إلى أن الهدف التاريخي المباشر الذي تهدف إليه دراسته، بجانبه هدف آخر يدخل في إطار أكثر من ذلك اتساعاً؛ فهو يرى أن أي استقراء، لأوصاف سير الفلسفة الحديثة، يقوم على أساس متين؛ ينبغي ألا يستند إلى

(١) هذا نوع من المخاتلة فحسب، فيما نعتقد، وإنما الأمر كما وضحه الدكتور طه عبد الرحمن في مؤلفه "فقه الفلسفة ١.الفلسفة والترجمة" خاصة عنوان" مبدأ اتباعية الفلسفة للترجمة ص٢١٦. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء- بيروت. ط١ ١٩٩٥. وكما ينص عليه الدكتور عبد الوهاب المسيري من أن علومنا الإنسانية غدا: «عقلها في أذنيها، تنقل آخر ما تسمع بأمانة وموضوعية تبعثان على الضحك! ولهذا فقد الإنسان العربي القدرة على تسمية الأشياء، ومن لا يسمي الأشياء يفقد السيطرة على الواقع، والمقدرة على التعامل معه بكفاءة». انظر: تفاحتان حمراوان - مجلة منبر الشرق: المركز العربي الإسلامي للدراسات (حزب العمل). مصر-ع٢- س١ - يونيو ١٩٩٢م. ص ٩٦، وأعاد النص في المقال نفسه في كتابه: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود- دار الشروق- مصر- ط١- ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م- ص١٩٦، مع تغيير طفيف في الصياغة.

(٢) راجع محمد أركون- المرجع السابق- ص٣٢٢.

تحليلات الفلسفة الفردية فحسب، بل أن يستند أيضاً على تحليلات مشكلة عامة يمكن تعقب آثارها عبر قرون عديدة، وعقول كثيرة. وهذا الكتاب- يصرح صاحبه بأنه ينتهج منهج تناول الفلسفة الحديثة من خلال التعرض لمشكلة من المشكلات العامة، هي في هذه الحالة تتبع بعض المواقف الرئيسية من الله[١].

فيَثبُت لدينا كيف أن القضية فعلاً هي أم الإشكالات العقدية والمعرفية؛ ولكن لكل شرعته ومنهاجه في الرؤية، والمقاربة، وبناء الأفكار...

فكيف استطاع المسيري إذاً، أن يجعل التوحيد يشكل نسيج بنائه الفكري؟، كيف صار لحمته وسداه؛ بعيداً عن الكلامية التقليدية، وعن "منظومات" كتب العقيدة الجافة، وعن زاعمي حلول مركزية الإنسان محل مركزية الله من قِبَل كثير من متنطعي الحداثة وما بعدها؟؟.

١- ثنائية الله و الإنسان: محور مسار المسيري الفكري

لا يفتأ عبد الوهاب المسيري ينص في مشروعه على مركزية طرفي الثنائية، دون أن يبخس أياً منهما حقه، فهو ينقض التفسيرات المادية الواحدية التي تؤثر البساطة والواحدية على التركيب والتعددية، ويتلمس معالمها على مدى الفكر البشري؛ في متابعة موسوعية؛ تدرك مواطن العلة، وتبحث دوماً وأبداً عن الناظم، عن الكامن الكلي الذي يحرك المتعدد؛ بدءاً من الغنوصية، والقبالة، والفلسفات الوثنية عبر التاريخ، ووصولاً إلى الحداثة، ومابعدها، والعولمة، وثقافة الهمبرغر، والفيديو

---

(١) انظر: جيمس كولنز: الله في الفلسفة الحديثة- تر: فؤاد كامل- دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة- ط٢- ١٩٩٨م- ص١٢ من تصدير المؤلف.

كليب[١]. . . في كل هذا يعمل مشرطه؛ لا ليتخمنا بالمعلومات، كما هو شأن الكتابات السطحية، المسطِّحة (بكسر الطاء)، ولكن ليعْلمنا، ويعَلمنا بصريح العبارة أنه، وينبغي أن نوافقه؛ يذهب «إلى أن ثمة نموذجاً معرفياً كامناً وراء كل قول أو ظاهرة إنسانية. وهذا النموذج هو مصدر الوحدة وراء التنوع، وهو الذي يربط بين كل التفاصيل، فتكتسب معنى ودلالة وتصبح جزءاً من كل، وليس مجرد معلومة جديدة أوطرفة فريدة. والنموذج هو تجل متعين لرؤية الإنسان للكون، تلك الروية التي تدور حول محاور ثلاثة: «الإله- الإنسان- الطبيعة»[٢]، ومادام أي نموذج (أو رؤية للكون) يدور حول المحاور الثلاثة، كما يبتّ؛ فهي «محاور مترابطة إلى درجة أنه يمكن استخلاص موقف النموذج من الطبيعة والإنسان من خلال دراسة موقفه من الإله، و يمكن استخلاص موقفه من الإنسان والإله من خلال دراسة موقفه من الطبيعة، وهكذا»[٣].

لهذا السبب إنه بدلاً من تصفية الثنائية؛ يرى أنه «قد يكون من الأمانة أن نستدعي ثنائية أخرى ذات مقدرة تفسيرية عالية لا يمكن تصفيتها. وبدلاً من استخدام مقولات مادية تفسيرية وحسب؛ تفرض الواحدية على الواقع وتسوي الإنسان بالطبيعة، يمكن استخدام مقولات غير مادية، ويمكن استدعاء مدلول متجاوز للنظام الطبيعي ولقوانين المادة؛ نصنف تحته كل

---

(١) نحن لا نزعم له ذلك، إنما هي تآليفه التي تفصح عن ذلك- راجع، على سبيل التمثيل لا الحصر- دراسته المطولة: الحلولية الكمونية الواحدية. ثم لم نذهب بعيداً وموسوعته عن اليهودية والصهيونية في ٨ مجلدات خير دليل؟.

(٢) د- عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود - دار الشروق- مصر- ط١- ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م- ص٥ من مقدمة الكتاب.

(٣) د- عبد الوهاب المسيري: الجماعات الوظيفية اليهودية: نموذج تفسيري جديد- دار الشروق- القاهرة- ط٢- سبتمبر٢٠٠٢م- ص ٥٣- وراجع الصفحة التي تليها.

الظواهر التي لا تخضع للقياس، ونفسر به كل ما لا يدخل شبكة السببية الصلبة، وندرك من خلاله كل التجليات التي تظهر في عالمنا الطبيعي دون أن يمكننا تفسيرها في جميع جوانبها، أي نستدعي مقولة تكمل و لا (تجبُّ) المقولات غير المادية. وهذه المقولة هي ما يطلق عليه المسلمون الله»[١].

إن هذه الثنائية الفضفاضة التكاملية، كما يسميها صاحب المشروع[٢] - التي تسم الوجود الإنساني؛ هي غير الإثنينية التي هي ثنائية صلبة تفترض تساوي عنصرين تساوياً كاملاً؛ ومن ثم دخولهما في حالة صراع، وهي في مقابل الواحدية المادية[٣]؛ بمعنى أن الطرفين فيها مختلفان (كالخالق والمخلوق[وهي التي تهمنا الآن]، والإنسان والطبيعة، والرجل والمرأة) ولكنهما يتفاعلان.

---

(١) إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد- المقدمة: فقه التحيز- تحرير- د- عبد الوهاب المسيري- المعهد العالمي للفكر الإسلامي- سلسلة المنهجية الإسلامية ٩- ط٣- ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م- ص ص١٠٩ - ١١٠.

(٢) راجع: د- عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي- كتاب الهلال- دار الهلال- العدد٦٠٢- فبراير٢٠٠١- ص٤٦- وراجع أيضاً: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان- دار الفكر المعاصر- بيروت- دار الفكر- دمشق- ط١- المحرم١٤٢٣هـ/ أبريل ٢٠٠٢م- ص٤١.

(٣) كما يعرفها، على سبيل التمثيل، في الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان- سابق- ص٣٩، وفي ملحق تعريف أهم المصطلحات والمفاهيم الأساسية المتواترة: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة- المجلد٢- دار الشروق- مصر- ط١- ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م- ص٤٦٤-

والواقع أن هذا الوصف/ التعريف للثنائية في مقابل الواحدية يعيده كلما تم الحديث عن ضرورتها في كل كتاباته؛ لذلك لن نعدد مواطن الإشارة إليها بالصفحات ونكتفي بهذه الإحالة، وسترد - مثلاً- في صفحة لاحقة من هذه الدراسة عند الحديث عن بعض صفات الله تعالى؛ الطرف الأول في الثنائية.

لا حديث، إذن، عن اختزال أو تصفية الثنائيات الموجودة في الواقع؛ ذلك لأنها «صدى للثنائية الكبرى (ثنائية الخالق والمخلوق)»[١].

من ههنا يمكن الحديث عن نوعين من المرجعية في تحديد الرؤى المعرفية والفلسفية الإنسانية؛ المرجعية النهائية المتجاوزة، والمرجعية النهائية الكامنة. فبعد التعرض لتحديد مفهوم المرجعية بأنها الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية الثابتة له، ولا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، والمبدأ الواحد الذي ترد إليه كل الأشياء، وتنسب إليه، ولا يرد هو أو ينسب إليها[٢]؛ بعد هذا التحديد؛ يصوغ مفهوم الأولى بأنها هي الله، في النظم التوحيدية، «الواحد المنزه عن الطبيعة والتاريخ، الذي يحركهما ولا يحل فيهما. ووجوده هو ضمان أن المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تختزل ولن تلغى. فالإنسان قد خلقه الله، ونفخ فيه من روحه، وكرمه، واستأمنه على العالم، واستخلفه، أي إن الإنسان أصبح في مركز الكون بعد أن حمل عبء الأمانة والاستخلاف»[٣].

■ أ) بعض صفات الله أول طرفيْ الثنائية:

كل هذا يسفر عن صفات توحيدية لله تعالى؛ فهو الواحد، المنزه، الخالق، المكرِّم، المستخلِف (بكسر اللام)؛ صفات تشمل: الخلق،

---

(١) د- عبد الوهاب المسيري- إشكالية التحيز- المقدمة- سابق- ص١٣، وجعله عنواناً فرعياً لمقاله: بين الحداثة الداروينية والحداثة العربية الإسلامية- ضمن كتاب: مستقبل الإسلام- دار الفكر- دمشق- ط١- شعبان١٤٢٥هـ/ أكتوبر٢٠٠٤م- ص٣٠٥.

(٢) راجع: الفلسفة المادية...ص٣٦، و العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة- الملحق السابق- ص ٤٥٣.

(٣) الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان- ص٣٧.

والأمر، بلغة القرآن؛ نعني قوله سبحانه في سورة الأعراف الآية ٥٣ (برواية ورش) ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٧/ ٥٤]. وفي مقطعه الأخير اتكاء بيّن على الآية ٧٢ من سورة الأحزاب ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٣٣/ ٧٢]، وفيه بعض صفات الطرف الثاني من الثنائية؛ نرجئها إلى حين الحديث عنه.

الله هو «مصدر تماسك العالم ووحدته وحركته وغايته، هو "الإله"، خالق الإنسان والطبيعة والتاريخ، وهو الذي يحركهم ويزودهم بالغاية ويضفي المعنى على الوجود. ولكنه مع هذا مفارق لمخلوقاته جميعاً.. لا يحل في أي منها، ولا يتوحد معها. وهو ما يعني أن النظم التوحيدية تولد ثنائية أساسية، تبدأ بثنائية الخالق والمخلوق، التي يتردد صداها في ثنائية الإنسان والطبيعة ثم في كل الثنائيات الأخرى في الكون. وبذلك لا تسقط العقائد التوحيدية في الواحدية»[١]، والله، تنويعاً على السابق، ومضافاً إليه؛ خلق العالم، ونفخ فيه من روحه، ولم يهجره، بل دخل في علاقة معه؛ فهو يرعاه[٢]، ومنه يستمد هذا الإنسان كل معاني وجوده الاستخلافية التي تحول دون أن يصير دمية بين يدي أي تصور يطوّح به من برج الاستخلاف الذي أريدَ له، إلى حضيض السوائم التي يشترك معها في الإدراك؛ وهو شعور المدرك في ذاته مما هو خارج ذاته، ويزيد عنها أنه يدرك الخارج عن ذاته، الفكر الذي وراء حسه، وذلك بقوى جعلت له في بطون دماغه، ينتزع بها صور المحسوسات، ويجول بذهنه

(١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة- المجلد الثاني- دار الشروق- مصر- ص٤٦٩.

(٢) راجع: اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية- دار الشروق- مصر- ط٢- ٢٠٠١م- ص ٢٩٩.

فيها، فيجرد منها صوراً أخرى، والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس، وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب[١].

يستمد من هذا المدلول المتجاوز (المفارق)؛ لأنه «هو الطريق الوحيدة لكي نخرج من عالم الحس والكمون والصيرورة، ونضع حداً للعب الدول إلى ما لا نهاية، ونحقق التجاوز والثبات، ونؤسس منظومات فلسفية ومعرفية وأخلاقية»[٢].

يمكن أن نجزم، بعد هذه الصياغات المركزة، أننا نهتدي من خلال مشروع المسيري، في حدود ما يتاح للعقل البشري، إلى توحيد الله؛ فيتجسد ذلك في استحضار تدبيره في معرفتنا، وذلك بالامتثال لأوامره ونواهيه في كل الأشياء؛ صغيرة كانت أم كبيرة، فالممارسات العقلية أو النفسية أو الجسدية لا نقف فيها عند ظاهرها فحسب، إنما نتوغل إلى ما هو متوار خلفها من قيم؛ جمالية، وإيمانية، وإنسانية، لكن الممارس واراها، وزعم- صدقاً، أو جهلاً- أن ما يقوم به عارٍ من كل قيمة، ولا ينبغي تحميله أكثر من ظاهره؛ فيسطحه، ويعلن موت ما هو سري وراءه؛ يحفظ له وجوده الحقيقي المستقل عن أذهاننا، ويحيل عليغناه، وعلى بهجة المعرفة فيه حينما نكتشف، باختلاف الأزمنة والأمكنة، أننا عرفنا جديداً عنه وفيه.

قلت يسطحه، ويعلمنه حتى إنه ليمارسه، ويوهم أنه قد أحاط به خُبْراً؛ في إمبريالية بروميثية فاشلة مقضي عليها- بلغة صاحب المشروع-،

---

(١) راجع: مقدمة ابن خلدون- تحقيق د- علي عبد الواحد وافي- المجلد٣- نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع- فصل: في الفكر الإنساني- ص٩١٦.

(٢) د. عبد الوهاب المسيري- مجلة إسلامية المعرفة- ع ١٠- ص ص١٠٦- ١٠٧ وفي كل كتبه ومقالاته التي أوردنا طرفا منها.

يفعل كل ذلك على مرأى ومسمع من العالمين، ولا شعرة أحد- هم كثيرون لا مِراء- تهتز استحياءً، أو إحساساً بالقبح، أو خوفاً من الضياع في متاهات الدرجة الصفر، أو تراقص الدوال والمدلولات...

هذه القيم نهتدي إليها من خلال المشروع بسلاسة وبهجة؛ فيتجلى الله تعالى في كل الكون، يقيم عليه بوجهه الكريم؛ لأنه القيوم، ولأن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الأفعال البشرية أو الحيوانية؛ فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، إلى أن ترتقي هذه الأسباب وتنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه- كما ينص ابن خلدون(١) -، وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه؛ إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية ولا على ترتيبها. إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً. والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها، وإنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة، ويقع في مداركها على نظام وترتيب؛ لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها. وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس؛ لأنها للعقل الذي هو فوق طور النفس، فلا تدرك كثيراً منها فضلاً عن الإحاطة(٢). وليس هو- الله طبعاً- يصبح مجرد فكرة ذهنية باردة طائشة تزعم "أنه خلق الأنام ونام"، فهو، حسب زعمهم، «بمنزلة صانع الساعة، صنعها ثم تركها تدور حسب قوانينها الداخلية الآلية الكامنة، أو مثل المهندس الذي بنى منزلاً ثم تركه وشأنه، فالمنزل يقوم بوظيفته ويمكن دراسته والاستفادة منه دون ذكر المهندس أو الاهتمام به. أي إن الخالق (في مثل هذا التصور) ينكمش بحيث يصبح مسوؤلاً عن البدايات، وربما عن النهايات.. أما ما بينهما (حياة الإنسان في الدنيا والزمان.. الآن وهنا)، فهو خاضع للقوانين الطبيعية

(١) راجع المقدمة- الجزء الثالث- فصل علم الكلام- ص٩٦٦

(٢) انظر المقدمة- السابق- ص٩٦٦.

الآلية الكامنة في المادة»[١]. أو أنه- حاشاه- أدار ظهره للمخلوقات يعبث بعضها ببعض؛ فيتولد الغثيان، والقلق، والضياع، ويحكم سيزيف قبضته، أو تنتج النسبية الفوضوية، ويموت الإنسان، ويموت كل شيء جميل، ودالّ، وقيمي، وتعم حالة السيولة في أحضان العلمنة الشاملة؛ التي تبدأ بعلمنة رؤية الإنسان للكون وعناصرها الثلاثة: الله، والإنسان، والطبيعة، ذلك؛ لأن التوحيد قد غُيِّب، وتناسى الناس، في خضم طول الأمد، والتقليد الببغائي، أن الإيمان الديني الحق يدور «حول الإيمان بأن ثمة إلهاً خالقاً للكون هو مركز العالم (الإنسان والطبيعة) وهو مركز مفارق له. وهذا الإله خلق العالم لغرض وهدف، ولم يهجره، وإنما يشمله دائماً برعايته وحكمته ورحمته، ولا يترك مسار التاريخ يتحرك دون عطفه ورعايته. وهذا الإله هو مصدر تماسك العالم ووحدته وهو (وكل ما يوحى إلينا به من نظم معرفية وأخلاقية وجمالية) المرجعية النهائية المتجاوِزة. ووجود الخالق المفارق يؤدي إلى ظهور ثنائية أساسية، وهي ثنائية الخالق والمخلوق، التي يتردد صداها في الكون على هيئة ثنائيات مختلفة، أهمها ثنائية الإنسان والطبيعة، التي تعني أن الإنسان مختلف عن الطبيعة، متجاوز لها. فكأن ثنائية الخالق والمخلوق(الناجمة عن وجود الإله المفارق) ضمان للوجود الإنساني»[٢].

تلك كانت بعض صفات الله، الطرف الأول من الثنائية، في إطار ما رأيناه يشكل مفهوم التوحيد في مشروع المفكر عبد الوهاب المسيري، ألفيناها تعبر عن نفسها منسابة، منثالة؛ تخدم الغرض المعرفي الذي

---

(١) د- عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة- المجلد الثاني- سابق- ص١١٩.

(٢) د- عبد الوهاب المسيري- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة- المجلد٢- سابق- ص١١٨، والتسويد من وضعي.

سيقت من أجله؛ أي تتخلل ثنايا الناظم المعرفي لصاحب المشروع، ويتوصل إليها المتلقي دونما إجهاد، سوى إجهاد المطالعة الجادة، والنظر الفاحص الذي لا يتيه صاحبه وراء المعلومات؛ فتستغرقه، لأنه يأخذها شذر مذر، ولا يستطيع التركيب ليمسك بالخيط الناظم الذي يلم شعثها. ومن النتائج الفورية لذلك أن بعضهم يتساءل مستنكراً: وما علاقة المجاز بالتوحيد؟[١]، أو ما دخل " التيشورت" في البناء التركيبي للرؤية المعرفية؟، وأية علمانية قد تلحقه وهو يستر العورة لا غير؟. وأذكر أني شاهدت برنامجاً على إحدى القنوات الفضائية استضاف المسيري وآخرين لمناقشة "الفيديو كليب"، ولم ير أحد المدعوين في الأمر سوى صبايا جميلات، مثيرات، "لذيذات" باللهجة المصرية، ولا شيء وراء ذلك؛ فأي حديث عن العلمانية، والرؤية الكامنة، والتوحيد؟!!.

ذاك لعمرك؛ الداء الدوي، والتسطيح الغفل الذي يطبع الجزء الأكبر من ثقافتنا المعاصرة؛ وقد يُعذر من لا يعرف، إن هو شمر وأخذ الأمر مأخذ الجد ليعرف، لكن المشكلة مشكلة من يعرف ويتحذلق، ويتعالى... وكأنه قطب المعرفة الوحيد!!

■ ب) الإنسانُ الإنسانُ الطرف الثاني من الثنائية:

إنه الإنسان الإنسان، أو الإنسان الرباني، بلغة المسيري نفسه، الذي سنحاول تحديد بعض صفاته باعتباره الطرف الثاني المهم الذي لا يبخسه المؤلف حقه، كما سلفت الإشارة، في الثنائية الكبرى التي تؤول إليها كل الثنائيات في الكون، ولا يمكن اختزالها، أو تصفيتها.

إنه الإنسان المخلوق لله، وليس الإنسان الداروني؛ لأنه إذا كان

(١) من هنا نلمس الدلالة العميقة لأنْ يسِم المسيري أحد مؤلفاته باللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، وقد مر ذكره.

«حقاً "مصنوعا على طراز داروين"، وإذا لم يكن يوجد على الإطلاق سند للإنسان، ولا مجال لروحه و"لذاته"، فإن الفن لا مجال له، وإن الشعراء وكتاب التراجيديا يضللوننا ويكتبون هراء لا معنى له»(١)، كما خلّد بحق المرحوم علي عزت بيغوفيتش، ونحن نضيف إلى الفنانين، والشعراء، وكتاب التراجيديا؛ الفلاسفة، والمفكرين، وكل من خط شيئاً مسؤولاً بيمينه، وما نخال بيغوفيتش قد أغفلهم، إنما سياق الكلام كان عن أولئك فحسب.

إنه انطلاقاً من هذا الإنسان؛ عرَف المسيري التوحيد، عرف الله؛ إذ الفضل في انتقاله الحاسم من عالم المادية الضيق، إلى عالم أكثر رحابة، هو تبلور النموذج الكامن في وجدانه، وتحوله إلى النموذج الحاكم(٢).

هذا التبلور للنموذج الكامن بداخله إذاً؛ هو ما دفعه إلى أن يقرر بصريح العبارة «وإذا كان اكتشافي للشر في النفس الإنسانية ومحاولة تفسيرها قد قادني بعيداً عن الإيمان، فإن اكتشافي للخير في النفس الإنسانية عاد بي إلى عالم الإنسانية والإيمان»(٣).

حقاً؛ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١٣/ ١١]، وإن هذا التحول الذي قادته بوصلة دواخل الإنسان/ المسيري؛ وهو معنى الأفئدة في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ﴾، والأفئدة جمع فؤاد، وهو هنا الفكر؛ كما يذهب إلى ذلك ابنْ خلدون في

---

(١) علي عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب- منشورات مجلة النور الكويتية- مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات- ط١- رجب ١٤١٤هـ - ص١٣٧.

(٢) انظر- د- عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر- دار الشروق- القاهرة- ط١-١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م- ص٢٩٨.

(٣) نفسه- ص ٢٩٩.

مقدمته، أقول؛ ذلك ما حدا به إلى أن يعلن، بُعَيْد هذا التصريح شبه المجمل، عن التفصيل الذي يضع النقط على الحروف؛ «هكذا، بدلاً من الوصول إلى الإنسان من خلال الله، وصلت إلى الله من خلال الإنسان، ولا يزال هذا هو أساس إيماني الديني، وهو ما أسميه "الإنسانية الإسلامية"»[١].

يتسم هذا الإنسان، تأسيساً على ما سبق، بأنه الكائن الوحيد الذي يطرح تساؤلات عما يسمى العلل الأولى (من أين جئنا؟ وأين سينتهي بنا المطاف؟ وما الهدف من وجودنا؟). وهو لا يكتفي أبدا بما هو كائن، وبما هو معطى، ولا يرضى بسطح الأشياء؛ فهو دائب النظر والتدبر والبحث، يغوص وراء الظواهر ليصل للمعاني الكلية الكامنة وراءها والتي ينسبها إليها، وهو الكائن الوحيد الذي يبحث عن الغرض من وجوده في الكون، وهذه كلها تساؤلات تجد أصلها في البنية النفسية والعقلية للكائن البشري (النزعة الربانية)[٢].

إن الإنسان، بسبب من نزعته الربانية تلك، في مقابل النزعة الجنينية؛ المصطلح الذي سكه المسيري ليعبر به، بتركيز شديد، عن أنها نزعة للهروب من الحيز الإنساني المركب، إلى عالم واحدي أملس بلا حدود[٣]، أقول: إنه بنزعته تلك؛ يرى المسيري أنه ينزع نحو تجاوز الطبيعة/ المادة، ويتقبل الحدود والمسؤولية وعبء الوعي، ويؤكد الهوية الإنسانية وتركيبيتها[٤].

---

(١) نفسه- ص ٢٩٩.

(٢) رحلتي الفكرية، ص٣٠٠- و الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان- ص١٢

(٣) راجع لمزيد تفصيل: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة- المجلد الثاني- ص ص٤٧٤- ٤٧٥.

(٤) رحلتي الفكرية، ص٣٠٠- والفلسفة المادية وتفكيك الإنسان- ص١٢.

والنزعة الربانية، فضلاً عن ذلك، يسطر المؤلف بأنها «تعبير أنه يوجد داخل الإنسان عنصر غير مادي غير طبيعي لا يمكن رده إلى الطبيعة/ المادة، نسميه" القبس الإلهي"، وهو ذلك النور الذي يبثه الإله الواحد المتجاوِز في صدور الناس (بل في الكون بأسره)، فيمنحه تركيبيته اللامتناهية، ويولد في الإنسان العقل الذي يدرك من خلاله أنه ليس إلهاً، وأنه ليس الكل، وأنه مكلف بحمل الأمانة، وأن عليه أعباء أخلاقية وإنسانية تكل (كذا) حدوداً وإطاراً له. ولكن هذه الحدود هي نفسها التي تميزه؛ فهي تفصله عن كلّ من الإله، والكائنات الطبيعية، وتميزه عن هذه الكائنات بعقله ووعيه والمسؤولية المنوطة به. فكأن الحدود هي حيزه الإنساني الذي يمكن له أن يحقق فيه إمكانياته أو يجهضها. وهو الحيز الذي يتحول فيه الإنسان إلى كائن اجتماعي قادر على أن يرجئ رغباته، ويعلي غرائزه، و لا يطلق لشهواته العنان، حتى يمكنه أن يعيش مع الآخرين ويتواصل معهم، وأن ينتج أشكالاً حضارية إنسانية تتجاوز عالم الطبيعة/ المادة، وعالم المثيرات والاستجابات العصبية والجسدية المثارة»[١].

ألم أكن على صواب حينما افتتحت دراستي بأن المسيري يجعل التوحيد يشكل نسيج بنائه الفكري؟، يصيّره لحمته وسداه؛ بعيداً عن الكلامية التقليدية، وعن "منظومات" كتب العقيدة الجافة، وعن زاعمي حلول مركزية الإنسان محل مركزية الله من كثير من متنطعي الحداثة وما بعدها؟؟.

أليس في هذا النص الشائق؛ تخاط الكلمات، وتنسج الأفكار بخيوط من نور التوحيد؛ انطلاقاً من الطرف الثاني في الثنائية الكبرى، صعوداً روحياً نحو الطرف الأول الذي بفضله، ومنّه؛ شُرعت هذه الأبواب،

(١) راجع لمزيد تفصيل: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة- المجلد الثاني، ص٤٧٤- ٤٧٥.

ومُنحت هذه الأجنحة للإنسان حتى يتخطى طين الأرض اللازب، ويسبح في ملكوت الإنسان المستخلف؛ فيتسع الضيق، ويرنو الإنسان إلى آفاق إنسانيته المشتركة الرحبة، ويتطهر من التمرغ في حمأة الارتكاس، ويتخلّق، ويتواصل بأرقى درجات التواصل؛ اللغة، المجاز؛ هذا الذي- فيما يرى المؤلف- ليس وسيلتنا لإدراك الوجود الإنساني المركب فحسب، وإنما هو أيضاً وسيلتنا لإدراك الإله، وهو يصدر عن إدراك الإنسان لحدوده الأرضية.. ويؤكد الصلة بين الأشياء، ولكنه في تأكيده الصلة يؤكد المسافة بينهما؛ فهو يؤكد وجود عنصرين (لا عنصر واحد) مستقلين متشابهين غير ملتحمين عضوياً، لا يفقد الواحد نفسه في الآخر ليظهر كلٌّ عضويّ جديد. ومن ثم فالمجاز يصدر عن الإيمان بثنائية العالم، فهو صدى للثنائية التكاملية الأولى: ثنائية الخالق والمخلوق. فالمخلوق متميز عن الخالق، ولكن، لأنه يؤمن بالإله الواحد المتجاِوز؛ فإنه لا يفقد الأمل في التواصل معه عز وجل[١]. . . . وبصياغة فلسفية مركبة؛ بوسع اللغة؛ هاته التي بها من التعقيد والإبداع ما لا يضاهيه أي شكل آخر من أشكال الاتصال، «ومن خلال المجاز، أن تشير إلى الوجود الإلهي المتجاِوز، وإلى الوجود الإنساني المركب الذي لا يرد إلى عالم المادة. فإذا كانت العلاقة- في النظم التوحيدية- بين الإله والإنسان، والعلاقة بين الإنسان والإنسان، والعلاقة بين الإنسان والطبيعة هي علاقات الاتصال والانفصال، فإن المجاز هو ذاته تعبير عن موقف مزدوج من اللغة: الدال منفصل عن المدلول، ولكنه رغم انفصاله فهو متصل به، وبالتالي له معنى»[٢]. أفليس في إنكار الإنسان لله- بعد هذا

(١) نفسه- ص٤٧٥.

(٢) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة- المجلد الثاني- ص ص٤٧٥-٤٧٦. والتأكيد من وضعي.

النص الكافي الشافي- هوى بيّن، نتساءل مع المؤلف؟!!!، ثم نسترسل فيما كنا بصدده، فنقرر: يتواصل، إذن، ويتراحم مع بني الإنسان، ويبدع[١]؛ وتلك، وايم الله، التي تخرص لسان كل دعيّ عييّ، وتلجم زعمه أنّ الإبداع لا يكون إلا حين نعلن التمرد على المتعالي والمقدس، بل وعلى الله، ونعانق الأرضي والمدنس، ونؤله الإنسان، وحينها فقط- زعموا- نكتنه، ونقول ما لا يقال، ونكون من أهل البهاء المعرفي!!

ذلك، ويذكر المسيري أنه قد وصف الإنسان في الموسوعة بمجموعة مظاهر تميزه؛ منها أنه يعبر عن نفسه من خلال النشاط الحضاري (الاجتماع الإنساني، والحس الخلقي، والحس والجمالي، والحس الديني)[٢]. إنه، في الفقرة التي تلت السطر أعلاه «كائن صاحب إرادة حرة برغم الحدود الطبيعية والتاريخية التي تحده. وهو كائن واع بذاته وبالكون، قادر على تجاوز ذاته الطبيعية/ المادية وعالم الطبيعة/ المادة. وهو عاقل قادر على استخدام عقله، ولذا فهو قادر على إعادة صياغة نفسه وبيئته حسب رؤيته. والحرية قائمة في نسيج الوجود البشري ذاته، فالإنسان له تاريخ يروي تجاوزه لذاته (وتعثره وفشله في محاولاته)، وهو تعبير عن إثباته لحريته وفعله في الزمان والمكان. والإنسان قادر على تطوير منظومات أخلاقية غير نابعة من البرنامج الطبيعي/ المادي الذي يحكم جسده واحتياجاته المادية وغرائزه، وهو قادر على الالتزام بها وقادر أيضاً على خرقها، وهو الكائن الوحيد الذي طور نسقاً من المعاني الداخلية والرموز التي يدركها من خلال الواقع. وهو النوع الذي له ذاكرة قوية ونظام رمزي أصبحا جزءاً أساسياً من كيانه حتى إنه يمكن القول: إنَّ

---

(١) راجع: الحلولية الواحدية الكمونية- دراسة بعثها إلى بالبريد الإلكتروني- سابق- ص ص١٦٩- ١٧٠.

(٢) الحلولية والكمونية- ص١٧٠.

الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يستجيب مباشرة للمثيرات، وإنما يستجيب لإدراكه لهذه المثيرات وما يُسقطه عليها من رموز وذكريات»[١].

هو ذا الإنسان الموحِّد، الإنسان ذو القيم، الإنسان المكرَّم، المجتهد؛ ذو العلم الفضفاض النماذج، واليقين غير الكامل، الإنسان ذو العقل المحدود، والفعال؛ فهو محدود: لا يحيط بكل شيء، وفعال: لا ينسخ كل شيء، ويتكئ على نماذج معرفية يصفها بأنها؛ أقل تفسيرية، وأكثر تفسيرية، بدلاً من أنها موضوعية، أو ذاتية، وهو كغيره من مخلوقات الله يحوي عنصراً من الغيب في تركيبته، والغيب هنا هو غير المادي، الذي لايقاس[٢].

يحوي غيباً؛ معناه أنه يحوي، في المنظومة التوحيدية التي نحاول تجلية بعض عناصرها من خلال مشروع المسيري، داخله قبساً إلهياً، ويتميز، كما يسجل المؤلف في زيادة كشف غطاء، عن الطبيعة (في المنظومة الإنسانية)، قد يشارك في بعض سمات النظام الطبيعي، وقد تسري قوانين الطبيعة وقوانين الأشياء على بعض جوانب وجوده؛ فهو

(١) سقت التعليقات بعد، وخلال إيراد نصوص المسيري و بهجة المعرفة تهزني من الداخل، ولو أطعتها- بصدق- لما توقفت، ولوقعت في تكرار كل ما ساقه المؤلف، و أنا لا أريد إلا دراسة مركزة؛ تتأمل ولا تستنسخ، فعلت ذلك وفي خلدي يدور حضور مئات الدراسات الإبداعية، والتنظيرية في الأدب العربي الحداثي؟، وما بعد حداثي؟، والتي شطت عن جادة الصواب، وتاهت، وضاعت، وضيعت، وهي تعالج قضية اللغة، وضمنها هذه القضية الخطيرة: المجاز، ولقد تعرضت لجوانب كثيرة منها- في حدود ما استوعبت- ضمن أطروحتي لشهادة الدكتوراه عن الشاعر أدونيس بعنوان: قراءة في مشروع أدونيس الفكري والإبداعي، والتي ستنشر في المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(٢) راجع: رحلتي الفكرية: في البذور و الجذور والثمار- ص٢٩٩.

يولد، ويأكل، ويمشي، ويضاجع النساء، ويمرض، ويموت، ولكنه لا يرد في كليته إليها[(١)].

ههنا؛ أي في المقطع الأخير حيث سوْق جملة صفات للإنسان وهو يمارس وجوده الإنساني؛ إذ الولادة، والأكل، والمشي، ومضاجعة الأزواج، والمرض، والموت؛ كلها صفات النقص فيه باعتباره إنساناً مخلوقاً، وليس إلهاً خالقاً؛ ههنا اتكاء لاتخطئه العين على الآية الكريمة ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ٱنظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلْءَايَٰتِ ثُمَّ ٱنظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [المائدة: ٥/ ٧٥] من سورة حيث الوصف من الله تعالى لعيسى وأمه؛ يثبت إنسانيتهما، وفي درجاتها البسيطة، إن جاز التعبير، أكل الطعام كنايةً عن قضاء الحاجة البشرية، والمشي في الأسواق؛ وكرمهما الله، وجعل عيسى نبياً كريماً، وبراً بوالدته...، وضرب بأمه المثل للذين آمنوا في الطهر، والعفاف، وتلك آيات الله لإدراك ألوهية الله تعالى، وإنسانية الإنسان، حتى يقطع الطريق على الذين ألهوهما؛ وما ذلك إلا لأنهم تنكبوا سبيل التوحيد، وضلوا طريقه.

وفي المقطع نفسه اتكاء على الآية الكريمة ٧ من سورة الفرقان ﴿وَقَالُوا۟ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى ٱلْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان: ٢٥/ ٧]؛ وهو وصف من المشركين للرسول ﷺ، فقد استكثروا عليه أن يكون بتلك الصفات، ويكونَ في الوقت نفسه رسولاً نبيئاً؛ ذلك لأنهم تنكبوا سبيل التوحيد، وضلوا طريقه، هم أيضاً، وهذا ما يثبت الناظم الكامن المشترك عبر الأزمنة والأمكنة؛ ماضيّها السحيق، وحاضرها المعيش، لكل متبني

---

(١) رحلتي الفكرية: في الجذور والبذور والثمار- ص٣٠٠، وراجع: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان- ص ص١٢-١٣

النظرية الحلولية الواحدية؛ عن الله، والإنسان، وإن تلونت العناوين، وبُهرجت المفاهيم.

في نموذجنا التوحيدي، البديل للفلسفات الغنوصية الحلولية التي تشبه- في النظرة التحكمية، العلم الحديث بنزعته الفاوستية للتحكم في العالم من خلال الصيغ الدقيقة، وهو يقدم ميتافيزيقاً ضرورة التحكم دون أي أعباء أخلاقية(١)؛ في هذا النموذج، كما أسلفت، يعلن المؤلف أننا قد نعرف هذا الجانب أو ذاك من وجود الإنسان، ولكن تظل هناك جوانب (ربانية) مجهولة لا يمكن معرفتها أو إخضاعها للقانون المادي العام الواحد. ولذا، يظل هناك قانونان: واحد للإنسان، وآخر للأشياء. وتنبع بعض جوانب فكر الإنسان من واقعه (لمادي الطبيعي أو الإنساني)، ولكنه لا يمكن أن يرد في كليته إليه؛ لأن بعض هذا الفكر نابع من ذاته (الربانية الإنسانية غير الطبيعية) المتجاوزة لذاته المادية والطبيعية؛ أي إن الإنسان جزء يتجزأ من الطبيعة متجاوز لها. ولكل هذا، يشكل الإنسان ثغرة في النظام الطبيعي/ المادي، فهو كائن قادر على تجاوز الجوانب الطبيعية/ المادية في ذاته، وقادر على تجاوز الطبيعة/ المادة ذاتها. وهي مسافة لا يمكن أن تسد تماماً (مثل المسافة التي تفصل الخالق عن المخلوق)، فالجانب الرباني في الإنسان لصيق تماماً بإنسانيته(٢).

ولنقارن هذا البناء الفلسفي المسؤول بقول آخر في مجال الشعر، وهو صنو لما يمكنني أن أسِمَه بأنه نزيف في جبين الكلمة المسؤولة، يتسبب فيه

---

(١) راجع: إشكالية التحيز- فقه التحيز- ص ص١١١-١١٢، والحلولية الكمونية الواحدية- ص٢٦، وراجع: إشكالية التحيز- فقه التحيز- ص٨٥.

(٢) راجع: اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية- ص٢٩٩، وفي هذا اتكاء على الآية الكريمة٧ من سورة الفرقان ﴿وَقَالُوا۟ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى ٱلْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان: ٢٥/ ٧].

كثير ممن يلقون الكلام على عواهنه، ويسطحون، ويبحثون عن الخارق، ويطمعون في "خلق" الشاعر/ المفكر؛ النبي، العراف، العنقاء، سارق نار المعرفة من "الآلهة"، المتأله... في الوقت الذي نعلم فيه أن العجز عن إدراك الأسباب، وكيفيات تأثيرها، من التوحيد، وأن الإحاطة بناء على باطل، وطمع في محال. يزعم ذا الزاعم أن تجربة الشاعر «في لا عقلانيتها المتمردة؛ تستحضر الهذيان والغيبوبة وطلاسم الكلمات، وهي لا تستحضر أثيرها الراعد بغية بناء قصيدة مبهمة، بل من أجل خير جماعي؛ قوامه تملك المجهول، والسيطرة الحقيقية على الحقيقة المطلقة»[١].

هذا الإنسان، كما يصوره المسيري بصفات السلب؛ أي عندما يتسلع، أو يتشيأ، أويتوثن؛ ينحرف عن جوهره الإنساني؛ في النظم الإنسانية، وعن ذاته الربانية المركبة التي لا يمكن أن تردّ إلى عالم الطبيعة/ المادة والأشياء-كما سبقت الإشارة- في النظم التوحيدية[٢]؛ إنه يصبح إنساناً حركياً نسبياً؛ فهو لا يرتبط بمطلقات أو ثوابت، وتسيطر عليه عقلية الترانسفير(التنقل)، وهو على استعداد لتغيير قيمه بعد إشعار قصير[٣]. هذا

---

(١) راجع: الحلولية الواحدية الكمونية- ص٢٢١، و الدكتورفاوستوس، في العصور الوسطى، كان يعد مفكراً غنوصياً يود أن يحصل على كل المعرفة بهدف تأكيد إرادته و التحكم في العالم والهيمنة عليه، والتوكيد من وضعي.

(٢) انظر اليد الخفية....- ص ص٢٩٩-٣٠٠، والتوكيد من وضعي.

(٣) فيصل دراج: صورة الشاعر في التصور الرومانسي: جدل مع أدونيس حول صورة الشاعر وصفاته- دراسة من الإنترنت والتوكيد من وضعي. والغريب أن هؤلاء القوم إذا جادلتهم، وقلت: إن الحقيقة الكاملة لله وحده، أو أنا أسوق حقيقة مطلقة في هذه الآية، وهي في الآية، وليست في كلامي، يشن عليك حرباً شعواء بأنك تزعم امتلاك الحقيقة، ولا أحد يمتلك الحقيقة!!!فتأمل... والنموذج ههنا للتمثيل لا للحصر، ساقته الذاكرة، وأنا أورد نص المسيري، وإلا كنت سقت مئات النصوص، ومجادلتها في أطروحتي، المذكورة سابقاً.

الإنسان، بهذه الحكمة الموجزة، البليغة، التي أبهجتني؛ فأكدتها بالخط السميك، لم يجد له المسيري مخرجاً إلا التوحيد في إطار الإسلام؛ لأنه هو أكثر أشكال التوحيد رقيّاً وتسامياً، وذلك بعد أن تبلورت قضية الحلولية في ذهنه، وضرورة وجود مسافة بين الخالق والمخلوق[١]، هذا الإنسان، سألمّ ببعضِ صفاتٍ أخرى له مبثوثة في المؤلفات باختصار، وأجمع الشعث بنص نهائي.

هو النوع الوحيد الذي يتميز كل فرد فيه بخصوصيات لايمكن محوها أو تجاهلها[٢]، وفطرته الإنسانية طيبة، وهو خيّر وحر[٣]، وهو ظاهرة متعددة الأبعاد لايمكن اختزاله[٤]، وهو إنسان متحيز حتماً[٥]، هذه، منضافاً إليها كل صفات السلب التي عالجها في كل مشروعه، والتي هي صفات إنسان الموضع، كما كان يسميه أبو القاسم حاج حمد رحمة الله عليه، (The capsulated man)؛ ينفيها عن الإنسان من زاوية التوحيد، ويثبت في حقه أنه الكائن الوحيد الذي هو قادر على تجاوز ذاته، كما أنه أيضاً الكائن الوحيد القادر على الارتداد عنها؛ لذا فالخير والشر في حياته ظاهرتان إنسانيتان لا علاقة لهما بعالم الحيوان، أي الشر ليس مفهوماً أنطلوجياً، وإنما مفهوم أخلاقي..، وما دام كذلك؛ «فكل فرد وجود غير مكتمل، مشروع يتحقق في المستقبل واستمرار للماضي، ولذا فإن زمن الإنسان هو زمن العقل والإبداع والتغيير والمأساة والملهاة

---

(١) راجع: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة المجلد الأول- دار الشروق- القاهرة- ص١٣٩وما فوقها.

(٢) راجع السابق- ص١٤٣، والتسويد من وضعي.

(٣) راجع: رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمار- ص ص٣٠٤ - ٣٠٥.

(٤) نفسه- ص٣٠٠، والفلسفة المادية ص١٣، وكل كتاباته حينما يتم فيها التمييز بين التوحيد، و الواحدية الكمونية حول الإنسان.

(٥) iiالحلولية الكمونية الواحدية- ص٢٢٧

والسقوط، والمجال الذي يرتكب فيه الإنسان الخطيئة والذنوب، وهو أيضاً الذي يمكنه فيه التوبة والعودة، وهو المجال الذي يعبر فيه عن نبله وخساسته وطهره وبهيميته. فالزمان الإنساني ليس مثل الزمان الحيواني أو الطبيعي/ المادي الخاضع لدورات الطبيعة الرتيبة، زمان التكرار والدوائر التي لا تنتهي "والعود الأبدي". ولكل هذا؛ فإن ممارسات الإنسان ليست انعكاساً بسيطاً أو مركباً لقوانين الطبيعة/ المادة، فهو مختلف كيفياً وجوهرياً عنها، فهو ظاهرة متعددة الأبعاد ومركبة غاية التركيب، ولا يمكن اختزاله إلى بعد واحد من أبعاده أو إلى وظيفة واحدة من وظائفه البيولوجية، أو حتى إلى كل هذه الوظائف»[(١)].

٢- التوحيد: تركيب المفهوم

لا شك أن التوحيد كما تبلور مرجعية عليا متجاوزة في بناء المسيري الفكري، وطبعاً في مسيرته الحياتية التي لا تنفصل عن حياته الفكرية، كما أعتقده، لا شك قد اتضحت معالمه من خلال تناول طرفي الثنائية الكبرى؛ الله، والإنسان، التي يتردد صداها في كل أطراف الكون، والتي لا يمكن اختزال أوتصفية ما ينتج عنها من ثنائيات في الواقع، فكيف تختزل هي أو تصفّى؟ لكنني مع ذلك سأعمد إلى إيراد ما يعرّف به المسيري التوحيد بالنص على هذا المفهوم/ المصطلح، دون تعليقات مني، حتى وإن بدا في الموضوع بعض التكرار، فهو تكرار للتثبيت، وتركيز محور القضية.

يقول في "الحلولية الكمونية الواحدية": «ونحن نرى أن ثمة تضاداً بين التوحيد والحلولية الكمونية، فالتوحيد هو الإيمان بإله واحد، قادر

(١) الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان- ص١٣.

فاعل عادل، قائم بذاته، واجب الوجود، منزه عن الطبيعة والتاريخ والإنسان، بائن عن خلقه، مغاير للحوادث، فهو مركز الكون المفارق له الذي يمنحه التماسك. ويمنح الإنسان الاستقلال عن سائر الموجودات، والمقدرة على الاختيار وعلى تجاوز عالم المادة وذاته الطبيعية المادية»(١).

هذا، وإن «العقائد الدينية التوحيدية تصدر عن تقبل لتركيبية الواقعين الإنساني والإلهي؛ فرحمة الله غير منفصلة عن عدالته، وقربه غير منفصل عن بعده. وهو ليس كمثله شيء(٢)، ومع هذا فإن يده مع الجماعة. ورغم وجود الشر في هذا العالم، فإن الكون ليس شريراً أو معادياً، والتاريخ رغم ما فيه من مآس ومن عبثٍ أحياناً يعبر في نهاية الأمر عن مقاصد الإله (...)[و] يأخذ شكلاً متعرجاً فيه انتصارات وانكسارات، وحساب عادل في يوم القيامة، وبعث شخصي للإنسان جسداً وروحاً. الطبيعة ذاتها تشهد بوجوده وراءها دون حلوله فيها وتشهد بأن العالم في نهاية الأمر عادل. لكن هذا العالم قد يكون غير مفهوم لنا تماماً، ففوق كل ذي علم عليم، ولكنه في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، يمكننا فهمه بما فيه الكفاية»(٣).

---

(١) إشكالية التحيز- المقدمة: فقه التحيز-

(٢) انظر التحليل الشائق لذلك في اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود- ص ص١٥٨- ١٥٩.

(٣) رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمار-ص ٣٠٠، وانظر أيضاً: الحلولية الكمونية الواحدية، في الفقرتين اللتين أقل ما يقال عنهما- وبكل صدق، ومسؤولية- إنهما تساعدان على حصول مقام من العلم بالتوحيد، ترافقه حالة من الاتصاف، بلغة ابن خلدون. الفقرتان، الأولى، والثانية من الصفحة ٢١٨، من الدراسة المطولة: الحلولية الكمونية الوحدية، وراجع مقاله: بين الداروينية والحداثة الإنسانية العربية الإسلامية- ضمن كتاب: مستقبل الإسلام- سابق ص٣٠٩و٣١٠.

ثم في نص ثالث، يقول «التوحيد هو الإيمان بأن المبدأ الواحد، مصدر تماسك العالم ووحدته وحركته وغايته، هو" الإله"، خالق الإنسان والطبيعة والتاريخ، وهو الذي يحركهم ويزودهم بالغاية ويضفي المعنى على الوجود. ولكنه مع هذا مفارق لمخلوقاته جميعاً.. لا يحل في أي منها، ولا يتوحد معها»[١].

الخــــاتمة

لطالما أحسست، وأنا أوسع معارفي بالمطالعة، ومحاولة الوقوف على طريقة النظر في بناء المفاهيم والأفكار، ولا أقف عند جمع المعلومات، وشحن ذاكرتي بها، رغم أنها أفادتني كثيراً في بدايات تكويني الفكري، لطالما أحسست بأن كثيراً من القضايا المتناولة في الفكر العربي الإسلامي تحتاج إلى إعادة صياغة، أو لأكون دقيقاً في اختيار المقصود؛ ينبغي أن تعدَّ مجرد مرحلة ضمن مستوى قراءة المعلومات؛ فيها كثير من الدفاع، والاندفاع، وردات الأفعال، والتناول الإنشائي في أغلبها- وطبعاً لا ينقصها الصدق: حتى لانبخس الناس أشياءهم- والاسترجاعي لطرق النظر عند القدامى، بل لموضوعاتهم التي أشبعوها بحثاً، وتقليباً على جميع الوجوه، حتى إن منها ما بحث حتى احترق؛ فجاءت أقل منها عمقاً، وأقصرمنها باعاً.. لقضايا تراثية، ومحلية وعالمية معاصرة شائكة؛ تتطلب الجهد المعرفي المضني، والبناء المنهجي/ الرؤيوي الدؤوب.

هذا ما أحسسته، ومازلت أحسه، بل أكاد أجزم أن ما حركني لإنجاز موضوع هذه الدراسة المتواضعة هو الاستجابة لهذا الانشغال الداخلي الملحاح. فلقد قلت إن قضية التوحيد - مثلاً- ما عادت تهز الوجدان، وتحرك الجَنان؛ لتقع التلبية؛ وجهةً في النظر، وحالاً مترسخة في العمل، في

---

(١) الحلولية الكمونية الواحدية- ص٢٥.

إنشاء نموذج معرفي متميز متكامل؛ يتجاوز المتداول، ويرقى عن المظنون فكراً، وتفلسفاً، وأصحابه مازالوا يفصلون بين النظر والعمل، ويسقطون في وهدة الاجترار، وهاوية التركيز على المظاهر، ومغبة التسطيح.

كان هذا هو القلق، وقد عبرت عن بعضه في مفتتح الدراسة؛ فرحت أنقب، وأركز وأقلب، والغاية أن أثبت ما زعمت للرجل في البدء، وما أزعم له الآن؛ من تناول لمبدأ التوحيد لا شك قد عرف نقلة نوعية- هي بصدق، ودون أدنى مجاملة؛ لأنني لا أعرفها في الفكر، سيراً على نهج الفلسفة الاسمية التي رسم معالمها، وخط سبيلها فيلسوفانا الكبيران؛ ابن خلدون، وابن تيمية.

إنها، وبتركيز شديد حتى لا أجعل من الخاتمة تقديماً آخر، وأنا إنما أريد لمّ الثمار: الإبداع بالتوحيد؛ إذ كثيراً ما سمعنا، وعُلّمنا؛ أن المؤمن بالغيب، وكثير منهم يقصد التوحيد لا جدال، عقله: منغلق، محجور عليه، مكبل، يرسف في أغلال الماورائيات، والحدود، والمتعاليات، ولا يسيح بحرية في أرض الفكر، وأنى له الإبداع، وكيف يجد ريحه؟!!!

والإبداع بالتوحيد معناه؛ بلوغ مقامات الإبداع الفكري البشري المتاح في جميع ضروب التفكير، وكل أصناف النظر والتدبير التي تشمل أنشطة الكائن الإنساني؛ بينه وبين أبناء جنسه، أو بينه وبين الطبيعة الجامدة، والمخلوقات الحية؛ والتوحيد يتخلل ثناياه، ويصل بين خلاياه، وأشْرَبَه صاحبُه، بلغة قرآنية راقية؛ ليشكل نموذجاً معرفياً يرى وراء التنوع وحدة تحرك، ويجمع ما يبدو لقصار النظر مبعثراً لا رابط بين جزره، وينسبه إلى خلفيته الكامنة، وكليّه المختبئ في الظلال، فتلتقطه العين البصيرة، وتكشفه للمتلقين، وتتيحه لهم، وتعْلمهم أنه حلولية قابعة، أو استخلاف يشد العضد.

إبداع؛ يُحسن مبتغيه، مُعِدّ عُدّتِه، والجادّ في طلبه: تدبيرَ مسافة الفصل والوصل بين الخالق والمخلوق، ويؤمن بنسبية ما يصل إليه عقله ووجدانه؛ حتى وإن أخذته نشوة البهجة، احتفاءً بما حققه، أو كان له عصا السبق في ورود مائه، والجني من ثماره. ويسمي ذلك اجتهاداً مفتوحاً؛ لا يغلِق بابه، أو يوصد أمام الرائدين نوافذ ابتغائه، ولا يتمركز حول ذاته؛ فيجعل منها مرجعية مكتفية بنفسها، وتخال الإحاطة؛ بما هو طبعيّ مادي بين يديها، وبما هو تصورات لها متقدمة عليها؛ طوراً من أطوارها، فتتكلس؛ بدل أن تنمو وتتطور، وتمارس الإقصاء؛ بدل أن تنفتح وتتشارك، وتسهم في البحث عن نوافذ تدخل الهواء النقيّ الذي ينقذ عقل الإنسانية المخنوق.

بهذا المستوى من الإدراك المعرفي؛ يسفر التوحيد عن وجهه الجميل؛ باعتباره قيمة؛ تُدرك، ويُعمل بها، وتُبث في نسيج الأفكار الإنسانية التي نحن شهود عليها. وعند هذه النقطة من الاستيعاب، والبلورة، تتلاقى العقول الكبيرة التي تأخذ على عاتقها عبء جهاد الكلمة/ الفكر؛ فيتلاقى ابن تيمية وابن خلدون قديماً، ويتلاقى المسيري وأبو يعرب حديثاً، وأنا أذكر الاثنين الأخيرين تمييزاً لهما؛ لأنه كان لي شرف الاطلاع على مشروعيهما، وحظوة التتلمذ عليهما، ولو عن بعد، وإدراك أن طريق التوحيد/ الاستخلاف؛ طريق آخر غير طريق "المعرفة" التحريضية، وحشو الأذهان بالخطب الرنانة التي قد تهيّج، ولكنها يقيناً لا تبني.

ثم، أخيراً، وليس آخراً؛ إدراك أن كل من يزعم إبداعاً حقيقياً خارج الرؤية الاستخلافية التي هي أرقى رؤية لصالح إنسانية الإنسان، فكلامه بناء على باطل، وطمع في محال، وإن هو لامس بعض مشارف الإبداع؛ فتلك بقية من فطرته السليمة لاغير، وإن لم تُصدّق؛ فأولئك آبائي فجئني بمثلهم!!!.

معالم التجديد الحضاري

في الفكر الإسلامي المعاصر

- مالك بن نبي وعبد الوهاب المسيري نموذجاً -

عبد القادر بخوش[*]

لم يكن مصطلح الفكر الإسلامي حاضراً في الدراسات الإسلامية القديمة، فهو مصطلح حديث النشأة، حيث يعود تاريخ ظهوره إلى القرنين الأخيرين نسبياً، بعد أن برزت الحاجة إلى تمييز الفكر الإسلامي من غير الإسلامي، سواء أظهر في بيئة إسلامية أم خارجها.

ومن هنا فمن الخطأ الادعاء بأن الفكر الإسلامي هو كل ما نشأ من فكر في دار الإسلام و على أرضه، لأن هناك أفكاراً غير إسلامية تحيا في بلاده ولا تمت إليه بصلة.

وبهذا فالفكر الإسلامي المعاصر يعنى بكل ما أنتجه المسلمون من فكر في عصر النهضة الأوروبية، سواء في معالجة القضايا المحلية أم مجابهة التحديات المستجدة وحتى التحديات القديمة - والتي لا تزال في هذا العصر واجتاحت الأمة - مستلهمين ذلك من مصادره

---

(١) رئيس قسم العقيدة ومقارنة الأديان مستشار نائب رئيس الجامعة للدراسات العليا جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة الجزائر.

الأصلية[١].

وثمة ملاحظة جديرة بالتذكير، وهي أن الفكر الإسلامي ليس هو الإسلام المثل بالمثل، بل هو ما أبدعته العقلية الإسلامية في محاولتها لإسقاط الإسلام على الواقع وتطبيقه، فهو بذلك محكوم بالأطر الزمانية والمكانية.

فالفكر الإسلامي قد يخطئ ويصيب؛ فهو غير معصوم في ذلك كله، الفرق بين الإسلام و بين الفكر الإسلامي، هو الفرق بين ما نسب إلى الله و ما ينسب للإنسان، والعلاقة بينهما هي علاقة بين شيئين أحدهما قام على الآخر واعتمد عليه في قيامه ووجوده، ولكن لا على أن يكون مطابقاً له تمام التطابق[٢].

ولذلك إذا تتبعنا بعض عثرات هذا الفكر في بحثنا هذا فلا يفهم منه أنه تطاول على الدين، وإنما نحن على قناعة بأن عمليات التصويب و الإقرار بالخطأ لا تخدش من قيمة الفكر الإسلامي بل هي انتصار لقضية الإسلام.

أولاً- مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي

يمثل التجديد في الفكر الإسلامي سمة بارزة لرسالة الإسلام، خاتم الأديان السماوية، وحتى يتحقق له الخلود فمن الضروري أن يتجدد عطاؤه الحضاري في كل عصر، لأن التجديد في الإسلام وريث تتابع

(١) محمد خروبات، الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة في التدافع الحضاري (مراكش، ط٢، ١٩٩٨م) ص١٤

(٢) محمد الغزالي، ليس من الإسلام (القاهرة: مكتبة وهبة، ط٦، ١٩٩٣) ص١٣٧.

النبوات و الرسالات في الأمم السابقة.

عرف الفكر الإسلامي المعاصر مستويات متفاوتة في التجديد تحمل أنماطاً وأنساقاً متباينة في الخطاب، يمكن حصرها في الاتجاهات الآتية:

المجال الفكري الأصولي: يعني إعادة الأفكار إلى جذورها وذلك بإزالة الشوائب التي عكرت صفوها، وهذا ينطبق على أهم تيارات التجديد في الفكر الإسلامي حيث عبرت عن نهضة شاملة تقوم على تطهير الإسلام مما لحق به من شوائب، أصدق تعبير على هذا تعريف أبي الأعلى المودودي التجديد في الحقيقة تطهير الإسلام من أدناس الجاهلية، وجلاء ديباجته حتى يشرق كالشمس ليس دونها غمام[1]. لاحت بوادر هذا الاتجاه مع بداية القرن التاسع عشر، الذي يعد عصر التقدم العلمي والتقني في الغرب، وعصر التخلف و الانحطاط و الفساد والاستعمار في الشرق.

برز سؤال في غاية الأهمية: ما هو سر تقدم الغرب مع كفرهم وبالمقابل تأخر العرب والمسلمين؟وما هي الوسيلة المثلى والناجعة، التي يمكن للمسلمين عن طريقها أن يصبحوا جزءاً من العالم المتحضر مع الحفاظ على تراثهم العقدي والتاريخي؟ انتهى رأي علماء هذا التيار إلى الاتفاق على أن تقهقر العرب والمسلمين وضعفهم، يعود إلى أنهم هجروا تعاليم الإسلام الصحيحة، وافتتنوا بالحضارة الغربية فارتموا في أحضانها. يمثل هذا الاتجاه معظم الأدبيات الإسلامية التي قدمها المفكرون المسلمون المعاصرون، والتي تتبنى قضية العودة إلى الذات وتجعلها محوراً أساسياً لمشروع النهضة الحضارية.

---

(١) أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تحرير الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، (الجزائر: باتنة، دار الشهاب)، ص١٦

اتخذ هذا الاتجاه في عمومه منهجاً متشدداً في التعامل مع الآخر وخاصة في مواجهة الفكر الغربي ومناهجه حيث اتسم بموقف التصدي للتحدي الحضاري الغربي، حيث خلف هذا التحدي نزوعاً إلى الانتصار إلى الهوية الإسلامية بالعودة إلى أسباب العزة الكامنة وبعثها من جديد. واضطلع بدور عظيم في زمن الانبهار بالغرب وحضارته، ومحاولة هذا الأخير القضاء على أصالة الشعوب وحضارتها والدعوة إلى الارتماء في أحضان الفكر الغربي بحسبانه النموذج الوحيد والأمثل لأي نهضة وتقدم. وأضحت غايته إبراز الحقائق الإسلامية وبعثها من جديد و إحياء النفوس بها، و أن هذه الحقائق صالحة لكل زمان ومكان، وأنها الكفيلة بانتشال الأمة من حالة الانحطاط والتردي، ويمكن أن تدفع بها إلى النهوض والتقدم.

وهكذا أصبحت مشكلة العرب والمسلمين في القرن التاسع عشر والتي شكلت قضية التجديد الأساسية هي رد الاعتبار للدين والتراث، حتى تعود للمسلمين حريتهم، ويتم استرجاع مجدهم الضائع.

وبذلك اضطلع أصحاب هذا التيار بأدوار في غاية الأهمية تمثلت أساساً فيما يلي:

نجاحهم في دعوة المسلمين -حتى وإن اقتصر على التنظير- إلى الاتحاد ضمن إطار الجامعة الإسلامية التي يمكن أن تضم المسلمين من كل القوميات. ونبذ التعصب الديني والمذهبي مما خفت حدة التوتر بين المذاهب الإسلامية حول المسائل الفقهية والدينية.

- بالرغم من أن الدعوة للاتحاد لم ترق إلى مستوى الممارسة التنظيمية الفعالة بسبب غياب مشروع استراتيجي يجسدها على أرض الواقع لكن دورها كان فعالاً في شحذ الهمم وجمع الطاقات للتصدي للاستعمار.

يرى الأستاذ طارق البشري أن الدعوة الإسلامية ظهرت في أواخر العشرينات لاسترداد الأرض المفقودة أو الأرض المغزوة بالمعنى العقائدي الحضاري السياسي، ولذلك ظهرت تدعو لمطلق الإسلام(١)، لقد اتسم الفكر الإسلامي المعاصر،بشكل عام، بسمة العداء الشديد للاستعمار والدعوة إلى محاربته بكل السبل المتاحة؛ فالخطاب السياسي المعادي للاستعمار له حضور بارز ضمن نسيج هذا الفكر. ارتبط هذا الخطاب أصلاً بواقع المسلمين الذين يعانون تخلفاً وتشويهاً على المستوى الديني وتسلطاً غربياً استعمارياً على المستوى السياسي فكان لهذا الخطاب مبرراته الزمانية والمكانية.

لنا أن نتساءل: لماذا بقي هذا الخطاب وموقفه المتشدد من الآخر مهيمناً على الأطروحات الإسلامية؟ وهل الآخر كله استعمار؟ وهل بإمكان الخطاب الإسلامي أن يتجاوز أدبياته المتشددة حول الآخر خاصة بعد خروج الاستعمار من البلاد الإسلامية؟

إن الانتصار لهذا الخطاب واستحضاره في واقعنا الحالي لا يمكن أن يتعدى مستوى التقويم والاستفادة من الأخطاء، وللإنصاف أن هذا الاتجاه استنفد جهوده لأنه ارتبط بضروف زمانية خاصة ولم يستطع أن يواكب التحديات المتراكمة والمتغيرات المتسارعة، وتحول في أغلبه إلى نزعة خطابية مثالية، هدفها تمجيد الماضي وتجاهل الحاضر.

التيار الفكري الحداثي : مثله المفتتنون والمنبهرون بالفكر الغربي الجديد لما حققه من إنجازات بفضل المناهج الحديثة مقارنة بأوضاع التردي والتخلف التي تطبع الفكر التراثي المرتبط بالدين وقضاياه.

---

(١) منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، دار القلم، الكويت، ١٩٩٣، ص٣٥، ٣٦.

يسود هذا الاتجاه الدراسات الاستشراقية وما تمخض عنها من دراسات تعزى إلى تلامذة المستشرقين، خاصة أولئك الذين انبهروا بالفكر الغربي وما حققه من إنجازات، فقد هال رهطاً من المسلمين حالة الانحطاط و الفوضى التي ألمت بهم، مقارنين بين حالة التقدم التي عليها أهل الغرب، فرأوا بأن نجاة الأمة وخلاصها ينحصر في ذلك المنهج الذي أخذ به الفكر الغربي وطبقه، فراحوا يستنسخون هذا المنهج ويقحمونه في الدراسات الإسلامية.

وكان من شأن هذا الانبهار أن برزت أزمة منهجية حادة في الدراسات الإسلامية يعتريها شعور دفين بالمغلوبية الحضارية إزاء الفكر الغربي،مما أعاق هذا الشعور العقول عن أن تعي بموضوعية مختلف المعطيات، سواء التي أنتجها الفكر الإسلامي الأصيل، أم الفكر الغربي الوافد، لتقارن بين الجانبين وتأخذ ما ينفعها وتدع ما يضرها.

التحدي الأكبر الذي واجهه الفكر الإسلامي المعاصر يتمثل في الإجابة عن التحديات الفكرية والحضارية الغربية في مختلف المجالات، وإذا كانت اتجاهات الفكر الإسلامي الأصولي قد هونت من شأن مواجهة هذه التحديات من خلال التصدي لها ومعاداتها واعتبار -كما ينقل الأستاذ محمد مبارك عنها-، واعتبار كل ما أتى من الغرب مرفوضاً[١]، فإن هذا الاتجاهات لم تعد قادرة اليوم على اتخاذ الموقف نفسه، ليس بسبب أن الغرب فرض نفسه حضارةً عالميةً فحسب لا يمكن تجاوزها، ولكنه عكف على دراسة الحضارة الإسلامية بمناهجه المتحيزة؛ فكان لها أثرها الخطير على الفكر الإسلامي.

---

(١) محمد مبارك، المجتمع الإسلامي المعاصر، (دار الفكر بيروت، لبنان) ص١٠٦

أمام هذا الوضع غير الناضج الذي يكرس قصوراً منهجياً في التعامل مع الآخر، أصبحت مشكلات المجتمع الإسلامي بحاجة إلى مفكرين مسلمين من الفلاسفة؛ وهؤلاء بإمكانهم أن ينفذوا بنظرتهم العميقة والشاملة إلى جوهر المشكلة وأن يتتبعوا بوعي نقاط نشأتها وخطوط تطورها. إن المشكلة الحضارية برزت في السؤال الذي طرحه زعماء الإصلاح و شعورهم بمدى تخلفهم خلال قرون متعددة وهم في سبات عميق دون أن يأخذوا فيها بوسائل التقدم المادي ولا حتى بأسباب التطور الفكري والثقافي.

برز نخبة من العلماء والمفكرين المسلمين المعاصرين استشعروا ووعوا منذ البداية جدية التحديات الآتية من الغرب ونموذجه الحضاري وخطورتها، وانكبوا على معايشتها وإدراكها من أجل استيعابها لبلورة موقف واع وبناء، ويأتي في طليعة هؤلاء محمد إقبال ومالك بن نبي والفاروقي وشريعتي وجارودي وعبد الوهاب المسيري، وهكذا بدأ يتشكل تيار جديد في الفكر الإسلامي المعاصر راح يستشف جوهر الأزمة وليس أعراضها.

ثانياً- مدرسة التجديد الحضاري:

بدا في الفكر الإسلامي المعاصر خطاب جديد يتجاوز غربة الزمان التي طبعت أدبيات الفكر الأصولي الذي لم يفلح في تجاوزها حين استحضر آليات اجتهاد القرون السالفة ومناهج تفكيرها وتفسيرها، ويتجاوز غربة المكان التي ميزت الفكر الحداثي حين استحضر آليات الحداثة الغربية مع خصوصيتها ومحاولة إقحامها في بيئة مغايرة.

تيار شامل له حضوره المميز في الفكر الإسلامي المعاصر، لا يقتصر على خطاب اجتهادي يخص قضية فقهية مع أهميتها، أو دعوة سياسية

لمقاومة الاستعمار والتبعية للغرب مع ضرورتها. إنه خطاب تجديدي غير مجزأ ينطلق من اعتبار الإسلام مشروعاً حضارياً متكاملاً لا يخص بيئة مكانية ولا ظرفاً زمانياً ولا جنساً بعينه. تميز هذا الخطاب في تبنيه أدبيات الدين الأساسية إلى جانب عدم تجاوز المعارف الإنسانية القيمية؛ هذا ما نصطلح على تسميته تيار التجديد الحضاري.

يمكن تأريخ بداية بروز هذا اللون من التجديد إبان تردي الحضارة الإسلامية والتي تعاصر ظهور ابن خلدون؛ فألهم ذلك ابن خلدون أن يضع أول نظرية في فلسفة الحضارة. إن انهيار حضارة أمة تعد كارثة شاملة لكل المجالات لا تختص بجانب واحد لأنها تتبعها كوارث على كل المستويات لذلك؛ مع انهيار الحضارة الإسلامية حتى صحبتها بدع في الدين وجمود في الفقه وشلل عقلي وتمزق سياسي مهد للاستعمار. لذلك فإن دعوة ابن خلدون التجديدية تتحدث بلغة جديدة تغوص في فهم الظاهرة لتقدم علاجاً مناسباً، ومع عصر ابن خلدون بدأ العد التنازلي في تدهور الحضارة الإسلامية على المستوى السياسي بتمزق الدولة و الاستبداد بالحكم والتخلف الاقتصادي بسبب الفساد و الترف و تراجع الإنتاج العلمي، وأصيب العقل بالعقم عن النقد والإبداع، سواء في الفلسفة أو الفكر أو الأدب، أما الفقه فقد جمد الاجتهاد فيه بحجة الانتصار لآثار السلف، وعجز علم الكلام عن تشخيص مشكلة المجتمع الإسلامي في العصر الحديث ومعالجتها.

أسهم هذا الوضع المتأزم للمجتمع الإسلامي في فتح الباب على مصراعيه لدخول الاستعمار الذي أحدث شرخاً عميقاً وخطراً شاملاً.ومع أن الخطاب الإسلامي شكل رصيداً هاماً في مقاومة الاستعمار فانبثقت ثورات التحرير من أحشائه؛ إلا أن ما يؤخذ على هذا الخطاب بشكل عام أنه بدا متعدد الجوانب مشتت الجهود، حتى قصَرَ فريق الدور كله في

التجديد على جانب معين وأهمل الجوانب الأخرى، كمن جعل التجديد في الفقه أو في علم الكلام أو في السياسة ونحوها، وفات هؤلاء أن المشكلة عامة مست كل شيء. لذلك انفرد التجديد الحضاري في أفكاره النهضوية جذرياً عن باقي المصلحين الكبار، سواء على مستوى منهج التحليل أو على مستوى المعالجة و تقديم البدائل وذلك من خلال:

- الانتماء إلى المدارس الإصلاحية السابقة مع تقويمها للاستفادة من عثراتها وفي المقابل الاطلاع على الفكر الغربي العلمي منه.
- أهمية المشكلات التي يتصدى لحلها وسعة الآفاق لجمع شتاتها حتى تبدو نمطاً مركباً، هذا ما عبر عنه الأستاذ مالك بن نبي في قوله إن روح عصر ما بعد الموحدين، المصابة بالذرية Atomisme لا تسلك سبيل التكامل بانتهاج التركيب المتآلف synthese[(١)].

أما الدكتور عبد الوهاب المسيري فأكَّد على وجوب الابتعاد عن النماذج الاختزالية التي ترى الظواهر في إطار ثنائيات صلبة بسيطة؛ فالنماذج المركبة فهي تنظر للظواهر في كليتها الحية[(٢)]، وبهذا يستطيع المفكر أن يسهم في تنوير مجتمعه حول أهم القضايا التي تشغله، وتحديد الأهداف الكبرى التي يسعى إلى بلوغها. فالدين عند إقبال ليس أمراً جزئياً: ليس فكراً مجرداً فحسب، ولا شعوراً مجرداً، ولا عملاً مجرداً، بل هو تعبير عن الإنسان كله[(٣)]. يبرز هذا المعنى أكثر وضوحاً عند

---

(١) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (ترجمة عمر كامل مسقاوي، دمشق: دار الفكر للطباعة، ط١، ١٩٨٨) ص١٢٨.

(٢) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، يناير ٢٠٠٦، ص ٤١٣.

(٣) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، تعريب عباس محمود، ١٩٨٥، بيروت)، ص٧

الأستاذ مالك بن نبي في اعتقاده الراسخ على أن (مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته؛ ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها)[١]، من هذا المنطلق الواعي بحقيقة الأزمة وأنها حضارية يدعو مالك بن نبي إلى ضرورة فقه الحضارة الإسلامية منذ بزوغها إلى أفولها.ومن هنا يمكن تعريف الحضارة (بأنها مجموعة العوامل المعنوية والمادية التي تسمح لمجتمع ما أن يوفر لكل فرد فيه جملة الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره، فالفرد يحقق ذاته بفضل إرادة وقدرة ليستا نابعتين منه، بل ولا تستطيعان ذلك، وإنما تنبعان من المجتمع الذي هو جزء منه)[٢].

يتضح مما سبق أن مفهوم الحضارة وثيق الصلة بحركة المجتمع وفاعلية أفراده، سواء في إقلاعه في أجواء الرقي والازدهار، أم في هبوطه وتراجعه، ومن أجل ذلك ينبغي أن يتوفر فهم واع وفقه حضاري لكل من يتطلع إلى إعادة الأمة إلى مجدها الحضاري، ويحقق لها ازدهارها المنشود.

ثالثاً- معالم مدرسة التجديد الحضاري:

درج أغلب الباحثين على اعتبار مالك بن نبي ابنَ خلدون العصر الحديث، وأبرز مفكر أولى عناية فائقة بالفكر الحضاري الإسلامي منذ ابن خلدون، فهو من أرسى قواعد مدرسة التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر إذ انفرد عن أقرانه من المصلحين بأنه درس مشكلات

(١) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين دمشق: دار الفكر ١٩٨٥ ص١٩-٢٠.

(٢) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ص١٢٨.

الأمة الإسلامية انطلاقاً من رؤية حضارية شاملة ومتكاملة، فقد انصبت جهوده لبناء الفكر الإسلامي الحديث وفي دراسته المتميزة للمشكلات الحضارية عموماً. يقول جودت سعيد: (وكان بذلك أول باحث حاول أن يحدد أبعاد المشكلة على أساس من علم النفس والاجتماع وسنة التاريخ)[١].

إذا كان للأستاذ مالك بن نبي هذا الدور في لفت انتباه الأمة إلى مشكلتها الجوهرية بلغة عصرية لم تعهدها في السابق فإن الدكتور عبد الوهاب المسيري فتح عهداً جديداً للأمة أن تعي موقعها الحضاري، فعكف على دراسة الحضارة الغربية المهيمنة؛ هذا فضلاً عن تتبع الظاهرة الصهيونية طوال عشرين سنة في عمق وخصوبة وموضوعية، وهو من حيث غزارة مادته العلمية المتخصصة لا يكاد يناظره مفكر مسلم آخر في العصر الحديث؛ وأوضحُ مثال موسوعته الشهيرة التي تضاهي ما صنفه علماء الإسلام قديماً إبان ازدهار الحضارة الإسلامية.

ينبغي التذكير على أننا لا نأمل في تقديم دراسة وافية ومستفيضة على ما اصطلحنا على تسميته بمدرسة التجديد الحضاري - وإن كان يحدونا الأمل في الكتابة فيه بشكل مفصل لاحقاً - فذلك يستدعي عدة عوامل موضوعية في طليعتها المسح الشامل لكتابات المسيري، وغاية ما نرنو إليه في هذه المداخلة هو بيان أحد أنماط التجديد ورصد معالم هذا التيار في الفكر الإسلامي المعاصر.

تبدو ملامح هذه المدرسة التجديدية في الفكر الإسلامي المعاصر أكثر بروزاً عند مالك بن نبي وعبد الوهاب المسيري، فيما يلي:

---

(١) جودت سعيد، مذهب ابن آدم الأول، ص١٤، ١٥

■ ١- النزعة التقويمية للحضارة الغربية

ليس من شك أن قصوراً بارزاً ظل يطبع آراء حركات الإصلاح الدينية المعاصرة في فهم الحضارة الغربية فهماً عميقاً حيث تمركزت نظرتهم حول النزعة العدائية التي راحت الحضارة الغربية تبثها ضد الشعوب والأجناس الأخرى، لذلك أولى المفكرون الإصلاحيون عناية فائقة بآراء المفكرين الغربيين الذين يتناولون بالنقد النظامين الرأسمالي والاشتراكي دون سواهما، أو يبرزون الوجه المظلم للحضارة الغربية مثل تفشي حالات الانتحار، أو الإدمان على المخدرات أو الجرائم، أو تفشي حالات الأمراض النفسية والعصبية ناهيك عن نزوعِ الغرب نحو التسلح بامتلاك القنابل الكيميائية والنووية وما يتهدد العالم من حرب مدمرة.

إن أهم مصائبنا اليوم نابعة عن قصور في فهمنا لحقيقة هذه الحضارة وما تملكه؛ وقد لاحظ كل من مالك بن نبي والمسيري هذا القصور في فهم الحضارة الغربية وحذرا من عواقبه، فالغرب ليس مفهوماً مطلقاً بل هو مسألة نسبية، كما يقول مالك بن نبي فإذا أدرك الفكر الإسلامي المعاصر هذا فسيكون من السهل عليه أن يعرف أوجه النقص فيه، كما سيتعرف على عظمته الحقيقية، وبهذا تصبح الصلات والمبادلات مع هذا العالم الغربي أعظم خصباً، بحيث تظفر الصفوة المسلمة إلى حد بعيد بمنوال تنسج عليه فكرها ونشاطها[١].

ونجد هذا الكلام يتكرر عند الدكتور المسيري في قوله: إننا إن اكتشفنا أن الغرب نسبي وليس مطلقاً، فستكون علاقتنا به مستريحة؛ يمكن أن نأخذ منه ما نريد ونرفض ما نريد. وليست المسألة كما قال بعضهم أن نأخذه بحلوه ومره. لذلك كان لابُدَّ للخطاب الإسلامي

---

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص١٣٨.

المعاصر أن يدرك أن الغرب ليس غرباً مسيحياً، وإنما هو غرب وثني وعلماني؛ وهذه مسألة أساسية، ولا يزال الخطاب الإسلامي يدور في إطار أن الغرب نصراني.

نعني بالنزعة التقويمية للحضارة الغربية ذلك الإدراك الواعي بحقيقة الحضارة الغربية من خلال إفرازاتها الحضارية المتعددة الأبعاد في العصر الحديث ومدى انعكاساتها على ذلك العصر.

إن معرفة على هذا المستوى تتطلب معايشة هذه الحضارة لفهم تركيبتها وأنماطها، وقد كان لكل من بن نبي والمسيري حظ وافر في معايشة هذه الحضارة، والفكر الإسلامي المعاصر في أمس الحاجة للاستفادة من هذه التجارب الحية بعيدة عن الأحكام المسبقة والمتشنجة.

- معايشة الحضارة الغربية

ينطلق مالك بن نبي في تحليله للحضارة الغربية من معايشته لها، وإن كتابه "شاهد القرن" لهو في حقيقته شاهد على هذه الحضارة بكل سلبياتها وإيجابياتها؛ صاغ من خلاله الأستاذ تجربته بأسلوب شائق أخاذ بطريقةٍ تنم عن دراية شاملة وعميقة لهذه الحضارة.

بدأت رحلة مالك بن نبي مع الحضارة الغربية منذ نعومة أظفاره، التحق بالمدرسة الفرنسية الابتدائية وتأثر بأستاذه مارتان martin الذي نقش في نفسه الذوق الرفيع وفن الكتابة؛ فانكب على دراسة الباحثين الغربيين أمثال بيار لوتيا pierre loti وكلود فاريا claude fareولا سيما بيار بورجي pierre borjier الذي كان له عظيم الأثر في أن يصقل مواهبه وهو فتى يافعاً ليتخلى عن بعض أوهامه وسذاجته.

ولقد كان لهذا الاتجاه أن يأخذ به حسب رأيه إلى أبعد الحدود لولا دروس الشيخ مولود بن موهوب في التوحيد والسيرة وتلك التي

للشيخ بن العابد في الفقه والتي كانت تصحح له من حين إلى آخر بعض المفاهيم والتصورات فضلاً عن دروس الشيخ عبد المجيد الذي كان يحلل فيها بعض وجهات نظره في انحراف المجتمع وتجاوزات الإدارة الفرنسية، وقد عزز ذلك كما يقول في نفوسنا تأييداً وحماسة.

كما أن من الكتب الهامة التي اطلع عليها في هذه الفترة وعدَّها من الينابيع البعيدة المؤثرة والمحددة لاتجاهه الفكري كتاب الإفلاس المعنوي للسياسة الغربية في الشرق لأحمد رضا ورسالة التوحيد لمحمد عبده؛ فقد أمدّاهُ بغنى الفكر الإسلامي عبر العصور. لقد أسهم هذان الكتابان في تصحيح بعض التصورات التي كانت لديه سواء فيما يتعلق بالمجتمع الإسلامي أو المجتمع الغربي، وحالا دون انسياقه في الرومانطيقية التي كانت شائعة آنذاك في صفوف ذلك الجيل من المثقفين الجزائريين[١].

سافر بن نبي إلى باريس في شهر سبتمبر من العام ١٩٣٠ وبعد وصوله قام مباشرة بتسجيل اسمه في قائمة الطلبة المعنيين بالمشاركة في امتحانات القبول بمعهد الدراسات الشرقية ولظروفٍ سياسية يمنع من الالتحاق بالمعهد. وفي هذه المدينة الفرنسية بدأ يتعرف شيئاً فشيئاً هذه المرة وبصورة عملية على جوانب من حياة الأوروبيين وخاصة المجتمع الفرنسي فهو يقول ـ (لقد صفا الجو لاهتماماتي الاستطلاعية وتجولاتي الاكتشافية التي ساقتني ذات يوم إلى متحف الفنون والصناعات بقرب باب سان دونيس حيث وقفت تلك العشية أفكر لأول مرة في الجوانب التكنولوجية للحضارة وأنا أشاهد بين روائع المتحف القاطرة الأولى التي تحركت بالطاقة البخارية والطائرة التي عبر عليها بلير بحر المانش[٢].

---

(١) موس لحرش، مالك بن نبي: حياته ونتاجه الفكري. (مجلة مالك بن نبي، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة الجزائر، جويلية، ٢٠٠٦) ص١٦-٤٠.

(٢) مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن بيروت: ط١، ١٩٧٠ ص ١٢.

ولم يكن الأستاذ منطوياً على نفسه بل عمد إلى التواصل مع بعض الأسر الفرنسية البورجوازية؛ فيقول: إنها كانت تكشف لي عن الحياة الأوروبية من الداخل في نطاق عائلي؛ بينما لم أكن في الجزائر أعرفها إلا من الخارج. وفي باريس تعرف مصادفة على الوحدة المسيحية للشبان الباريسيين التي تدار وتنظم شؤونها طبقاً لضرورات شباب يدرس أو يعمل بعيداً عن مكان إقامة الأهل. وهكذا أصبح بن نبي عضواً مسلماً يدعو إلى دينه بكل وضوح في هذه المنظمة وقد ساهم ذلك في نظره كثيراً في تبادل الآراء وإثرائها وذلك انطلاقاً من قناعات ومواقف فكرية مختلفة.

أخفق بن نبي في الالتحاق بمعهد الدراسات الشرقية لأن الدخول إلى هذا المعهد كان يخضع في نظره خاصة بالنسبة لمسلم جزائري مثله إلى مقياس غير علمي؛ يذكر ذلك بقوله: لم تبد لي أية صعوبة في الاختبارات ولكن كانت خيبة أمل: لم أنجح وليس هذا كل ما في الأمر بل لقد طلبني مدير المعهد، وفي هدوء مكتبه الوقور شرع يشعرني بعدم الجدوى من الإصرار على الدخول إلى معهده؛ فكان الموقف يجلى لنظري بكل وضوح هذه الحقيقة: إن الدخول لمعهد الدراسات الشرقية لا يخضع بالنسبة إلى مسلم جزائري لمقياس علمي وإنما إلى مقياس سياسي.

التحق بعد ذلك بمدرسة اللاسلكي لدراسة هندسة الكهرباء وهناك أدرك بأنه قد دخل هذه المرة إلى الحضارة الغربية من باب آخر بعد أن دخلها من باب وحدة الشبان المسيحيين الباريسيين؛ فالساعات التي كان يقضيها في الورشة لم تكن كما يقول: مجرد لعب بل كانت ممتلئة بشعور الوارد على دين جديد تجاوزاً؛ يقوم بطقوسه في معبد هذه الحضارة الآلية التقنية، ولم تكن أيضاً تخلو من ملاحظات وبواكير لتفكير اجتماعي بدأت تخامر عقلي؛ فبينما تلك الأدوار البسيطة في يدي أشعر بأنها ليست لمجرد اللعب، بل هي دلائل على مقدار تطور المجتمع لأن المجتمع البدائي آلته اليد والإصبع.

لقد أثار ذلك فيه شغف البحث أكثر عن سبل تطوير مجتمعه والتحاقه بالركب الحضاري، وأثناء الفترة الدراسية انكب على تبادل الرأي مع زملائه الطلبة في الحي اللاتيني حول آراء عدد من المفكرين العالميين أمثال نيتشه وسبينوزا... تخرج سنة١٩٣٥ مهندساً كهربائياً. لبث ابن نبي في أوربة أكثر من ثلاثين سنة أعانته في إظهار ذاتيته وإيقاظ الشعور في نفسه وفكره وحرَّرَتْهُ من قبضة الثقافة الغربية(١).

إذا كان هذا شأن الأستاذ مالك بن نبي في معايشة الحضارة الغربية، فكيف كان الحال للدكتور المسيري؟

سافر المسيري إلى أوربة طلبا للعلم عام ١٩٦٣ بعد حصوله على منحة للدراسة التحق بموجبها بجامعة كولومبيا، وهي كما يذكر جامعة عتيدة كانت تضم بعض أهم أساتذة الأدب الإنجليزي في العالم، وبعد مرور سنتين من دراسته في تلك الجامعة حاز على شهادة الماجستير، ثم التحق بجامعة جامعة رتجرز في مدينة نيوبرونزويك بولاية نيوجرسي وذلك للحصول على درجة الدكتوراه. أكمل المسيري رسالته للدكتوراه في ٩ يونيو ١٩٦٧ بعنوان الأعمال النقدية لوليام وردزوت ووولت ويتمان دراسة في الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ تحت إشراف الدكتور ديفيد وايمر وهو من ألمع أساتذة المسيري الذين درس عليهم في أمريكة؛

---

(١) كما عكف على مطالعة كتب بلزاك التي أمدته بمعلومات نفيسة عن حياة المجتمع الفرنسي عندما بدأت بعد العهد النابليوني انطلاقته في العهد الصناعي لقد كانت هذه المطالعات وهذه الملاحظات وهذه الموازنات كلها كما يقول حقلاً خصباً لأفكاري الاجتماعية الناشئة.

تزوج في عام (١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م) من امرأة فرنسية أسلمت على يديه، وساهمت زوجته في تنمية ذوقه وحسه الجمالي، واستطاع أن يوسع شبكة علاقاته الفكرية والثقافية في باريس، فالتقى هناك بشكيب أرسلان وغاندي. المرجع نفسه ص١٢-١٠٩.

الدكتور مع وليام فليبس أستاذ النقد الأدبي وهو من كبار المثقفين الأمريكيين اليهود والبروفسور وليام كيلوج أستاذ أدب العصور الوسطى.

وفي أثناء إقامته في أمريكة تعرف هناك على نخبة من المفكرين والأدباء نذكر منهم الحاخام يوسف بيخر وهو حاخام أرثوذكسي كان معادياً للصهيونية من منظور ديني، وكانت له مناظرات عديدة مع أقطاب الصهيونية مع حاييم هرتزوج رئيس دولة إسرائيل السابق حينما كان رئيس وفد بلاده لهيئة الأمم المتحدة، كما جادل الباحث البروفسور بن هاليرن عميد كلية الحقوق بجامعة تل أبيب عام **١٩٧٧**. وقد التقى في أمريكة بكافين رايلي المؤرخ الأمريكي المشهور. وقد مكث المسيري فترة طويلة مع الفكر الماركسي دامت قرابة ربع قرن تقريباً **١٩٥٤-١٩٨٤** تعمق خلالها في معرفة أحد أهم النماذج المادية المهيمنة على العالم في ذلك الوقت من الداخل؛ تجسدت في رصد موطن القصور والضعف في هذا النموذج.

وتجدر الإشارة إلى أن الدراسة الأدبية أتاحت للباحث دراسة تاريخ الفكر الغربي والمؤسسات الحضارية الغربية المختلفة، فكل مجتمع وكل أمة لها أدبها الذي يحمل فلسفتها وعاداتها وتقاليدها، كما يحمل في داخله الانسجام أو التوتر في علاقة الأديب بهذه التصورات والعادات. مما أفاده في دراسة الجماعات اليهودية واكتشافه كثيراً من سماتها التي تتميز بأنها سمات غربية تماماً، ولا تدل على الخصوصية اليهودية، كذلك يسرت له معرفة باللغة الإنجليزية لغة الغالبة الساحقة من يهود العالم قراءة المراجع الأساسية عن اليهود واليهودية والصهيونية وإسرائيل؛ والتنقل بين مكتباتها المختلفة مكتبة الكونجرس، مكتبة مدرسة اللاهوت اليهودية التابعة لجامعة كولومبيا[١].

---

(١) عبد القادر بوحلوفة، منهج المسيري في نقد اليهودية ج ٥ من الموسوعة رسالة ماجستير، ٢٠٠٥ جامعة الأمير، نقلاً عن رحلتي الفكرية للمسيري ص١٠٥-٣٩٠

يتضح مما سبق ذكره أن معايشة مالك بن نبي والمسيري للحضارة الغربية كانت عميقة ومتجذرة، تجاوزت المعرفة السطحية والشكلية للغرب وتجاوزت حدود الافتتان والانبهار.

تميزت هذه المعايشة للحضارة الغربية من خلال ما يلي:

الدراسة العلمية و الأكاديمية في المدارس والجامعات الغربية بلغاتها، فإذا كان عالم الأفكار عند مالك بن نبي لبس لبوس التفكير العلمي والرياضي، فإن المنظومة الفكرية للمسيري كستها النزعة الفلسفية العميقة،وهذا من شأنه أن يثري الخطاب الإسلامي ويغنيه.

الانفتاح والتواصل مع الآخر سواء كان من عامة الناس أم من الخاصة من علماء وحكام.

خلفت هذه المعايشة عن قرب للحضارة الغربية موقفاً معرفياً واضحاً حول الحضارة الغربية بتحليل القيم الأوروبية؛ فهي ليست شيئاً واحداً، بحيث نجد سهولة كبيرة في فهم حركات الإصلاح الديني للحضارة الغربية على أنها روح عدوانية وما له من علاقة مباشرة بالاستعمار. لذلك ما لبث أصحاب الاتجاه الحضاري أن نقدوا هذا القصور في إدراك حقيقة الحضارة الغربية.

ومالك ينتقد تيار الإصلاحيين الدينيين في عدم قدرتهم على فهم الظاهرة الغربية، لأنه كان يحمل تصوراً واحداً فالكفر ملة واحدة (هذه فترة من تاريخ أوربة وقد أصابها الانفصال في أوضاعها الأخلاقية والسياسية والاجتماعية، وهي الفترة المعاصرة لجبروت العصر الاستعماري، ولبوادر النهضة الإسلامية الأولى، وبهذه الدفعة المادية المزدوجة، دفعة البرجوازية، ودفعة البروليتاريا، تجلت أوربة للعالم الإسلامي فأدرك نفوذها في تطوره الفكري والسياسي، فهو لم يكتشف في

أوربة حضارة؛ بل اكتشف فوضى كانت تتعاظم داخلها الانفصاليات طبقاً لعاملَيْن كان لهما في هذا الشأن وزن كبير هما: سرعة النمو العلمي و التوسع الاستعماري)(١).

إن النظام الذي خلق الفوضى كما يذكر بن نبي في أوربة ذو صبغتين؛ فهو علمي واستعماري في آن، فإذا ما كان في أوربة فَكَّر بمنطق العلم، أما إذا انساح في العالم فإنه يفكر بعقلية الاستعمار.

وإلى الاتجاه نفسه يذهب المسيري حين كانت الظاهرة الغربية الحديثة تؤكد أنها حضارة إنسانية جعلت من الإنسان مركز الكون، وكانت المجتمعات الغربية مجتمعات لا تزال متماسكة من الناحية الاجتماعية والأسرية، ولم يكن كثير من الظواهر السلبية التي نلاحظها بأنفسنا ونقرأ عنها في صحفهم ومجلاتهم والتي أصبحت نمطاً ثابتاً وظاهرة محددة قد تأصلت؛ بل كانت مجرد حوادث متفرقة لا ظواهر دالة؛ ومن ثم كان من السهل تهميشها، ومن هنا كان دعاة الإصلاح كلهم ينادون بضرورة اللحاق بالغرب، ولم يكن هناك أي أصوات تعارض الحداثة أو تنتقدها، بل كان الجميع يسبح بحمدها، والمسيري يعذر أصحاب هذا الاتجاه فيعتبرهم محقين إلى حد كبير في هذا، فشكل الحداثة الذي أدركوه له سحر أخاذ.

ولكن مع مرور الوقت؛ كما يؤكد المسيري، انكشف الوجه العدواني عندما أمطرتنا الحداثة الغربية بجيوشها الاستعمارية لتحول بلادنا إلى دمار شامل، ومصدر للمواد الخام والعمالة الرخيصة وسوق مفتوحة بشكل دائم للسلع الغربية، أما أولئك المنبهرون الذين حلوا بالعواصم الغربية فلم يروا سوى النور والاستنارة في الوقت الذي كانت فيه المدافع الغربية تدك

---

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص١٤١.

بلادنا دكاً، أما هؤلاء الذين بقوا في بلادهم في آسية وإفريقية فقد عرفوا ألسنة النيران الملتهبة، وسمعوا دوي القنابل، وشموا رائحة البارود[١].
وبهذا تنكشف الملامح الحقيقية للحضارة الغربية عند مالك بن نبي وعبد الوهاب المسيري فيما يلي:

- النزعة العدوانية

أظهر تيار التجديد الحضاري مهارة فائقة في تشخيص النفسية الأوروبية وفهم أغوارها، حيث يتفق مالك بن نبي وعبد الوهاب المسيري على أن نزعة عدوانية تسري في عروق الحضارة الغربية تجاه الآخرين؛ وهي نتاج ترسبات لأحداث تاريخية. يشير إلى هذا المعنى الأستاذ مالك بن نبي في قوله: أما فيما يتصل بأوربة فان ما ألصقته القرون بعاداتها وصبغت به حياتها يشق على الاتجاه الجديد أن يعدل حرفه، ويرجع مالك ذلك إلى النفسية المركبة للأوروبي من التراكمات التاريخية لعلاقة الأمم؛ وهنا فهو يرسي دعائم علم جديد في فلسفة التاريخ علم نفس المجتمعات.يتحدث فيه عن ظاهرة تخلف الضمير وعدم مواكبته لتقدم العلم. تخلف الضمير في نموه عن العلم وعن حركة الفكر. فما الضمير إلا تلخيص نفسي للتاريخ، وخلاصة لأحداث الماضي منعكسة على ذات الإنسان،فهو بلورة للعادات والاستعدادات والأذواق.

وهنا يتحدث مالك عن الغرب الاستعماري وأن العدوان والعنصرية متأصلة فيه؛ ومن ناحية أخرى، لا بد أن نبين للناس - أيضاً- أن المنظومة الحداثية مرتبطة بالاستهلاكية والتوجه نحو اللذة. وقد تمكن الإنسان الغربي أن يحقق معدلات عالية من الاستهلاك واللذة، ومرة أخرى عن طريق النهب الاستعماري تلكم مأساة الحضارة الحديثة في

(١) المسيري، دراسات معرفية، ص٣٥

عمقها كما يذكر بن نبي؛ فإن الضمير الحديث لم يتمثل بعد أغلب ما حققه العلم من مخترعات كما أكد مالك بن نبي أن خطر هذه النزعة يلحق أضراراً بالغة للحضارة.

إن هذا الاتجاه لا يحصر خطر هذه النزعة على الإنسان المسلم فحسب وإنما خطرها يمس الإنسان من حيث هو إنسان؛ حتى الإنسان الغربي يلاحقه خطرها، هذا ما أقره الأستاذ بن نبي، فالاستعمار إذا كان قد ألحق ضرراً بليغاً بالبلدان المستعمرة فإنه قد أضر كذلك بالحياة الأوروبية ذاتها، لأن الاستعمار الذي يهلك المستعمرين مادياً، يهلك أصحابه أخلاقياً.

وهنا يدق مالك بن نبي ناقوس خطر الحضارة الغربية على العالم إذا استفزت أفكارها وأساطيرها لأن أثره عالمي؛ كما يؤكد مالك أن التهور الأوروبي تهور ذو دوي وضجيج، بل إن الأساطير الأوروبية نتائجها وخيمة ومهلكة، لأن المادة في قبضتها تتصرف فيها كما تشاء، ومادام الأمر كذلك فيوشك أن تهدم كل شيء بطريقة علمية، فتنسف بقنابلها الذرية البلاد والعباد[1]، وخير دليل على هذا الكلام العربدة الأمريكية في العراق وما خلفته من دمار شامل، لذلك فنزوة عاطفية مهما علت ليس بإمكانها مواجهة حضارة بهذا الزخم العلمي والترسانة العسكرية الهائلة.

وقد كشف مالك بن نبي والدكتور عبد الوهاب المسيري النقاب عن هذه النزعة العدوانية التي لم تنته بمجرد خروج الاستعمار من البلاد الإسلامية بل إنها صفة متأصلة، وما العربدة الأمريكية ضد العراق سوى تعبير عن إدراك المؤسسة الحاكمة الأمريكية لهذه الحقيقة، فهي ترغب في بسط هيمنتها على مصادر الموارد الطبيعية في عالم تتناقص فيه هذه

---

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص١٤١.

الموارد، حتى يمكنها الاحتفاظ للإنسان الأمريكي بمعدلاته الاستهلاكية العالية[١].

- **النزعة العلمية:**

إن النزعة العدوانية التي طبعت الحضارة الغربية في تعاملها مع المجتمع الإسلامي لا تسوِّغ لهذا المجتمع أن يغض الطرف عمّا تميزت به هذه الحضارة من نزعة علمية، يقول مالك بن نبي: فإذا ما أدرك العالم الإسلامي أن صدق الظواهر الأوربية مسألة نسبية، فسيكون من السهل عليه أن يعرف أوجه النقص فيها، كما سيتعرف على عظمتها الحقيقية؛ وبهذا تصبح الصلات والمبادلات مع هذا العالم الغربي أعظم خصباً، بحيث تظفر الصفوة المسلمة إلى حد بعيد بنموذج تنسج عليه فكرها ونشاطها.

ومالك بن نبي يدعو إلى تفكيك أنساق هذه الحضارة ليتيح لنا أن نقف أمام نظام أروبة كإنسان لا كمستعمر؛ وبذلك تنشأ حالة من التقدير المتبادل، والتعاون المثمر، بدلاً من تلك العلاقة المادية الجافة التي تنبعث من علاقة أوربة المستعمِرة بالعالم الإسلامي القابل للاستعمار[٢]. هكذا ظل يدعو إلى ضرورة الاطلاع على الفكر الغربي العقلاني منه؛ وذلك بعد فرز النظام الذي خلق الفوضى في أوربة؛ حيث عزاه إلى صبغتين: علميةٍ واستعماريةٍ في آن، فإذا ما كان في أوربة فكَّرَ بمنطق العلم، أما إذا استشرى في العالم فانه يفكر بعقلية الاستعمار[٣].

يكمن الرصيد الحضاري للغرب وتفوقه في ثلاث كلمات: العلم والتقدم والحضارة خطت منها أوربة أفكاراً مقدسة سمحت لها أن ترسي

---

(١) المسيري، دراسات معرفية، ص٣٥

(٢) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ١٣٧

(٣) المرجع نفسه، ص١٤٧

داخل حدودها قواعد حضارة القرن العشرين وأن تبسط خارج حدودها سلطتها على العالم، زودتها بالفاعلية[١]. بالإجمال فإن أوربة ركبت في مضمون ثقافتها مزيجا من الأشياء والأشكال من التقنية والجمالية[٢].

إلى جانب دعوة مالك بن نبي إلى الاستفادة من التقنية الغربية كذلك كانت إهابته بالأمة أن تأخذ بالجانب الجمالي الذي يميز هذه الحضارة، فهو لا يجد حرجاً في الاعتراف بفضل زوجته الفرنسية التي أيقظت في نفسه الحس الجمالي و الذوق الرفيع. ويبدو هذا متشابها عند الدكتور المسيري عندما لاحظ أحد الصحافيين في أثناء حواره للمسيري طريقة تصميم المنزل حيث إن غرفة الطعام كانت على الطراز الإنجليزي، لكي يشير إلى أن في الغرب حضارة إنسانية أيضاً. إن العالم الإسلامي لا يمكنه أن يعيش في عزلة وانطواء، فليس الهدف أن يقطع علاقته بحضارة تمثل وتشكل إحدى التجارب الإنسانية الكبرى، بل المهم أن ينظم هذه العلاقات معها.

ويشيد المسيري بإنجازات الحضارة الغربية ويقف عند بعضها :

- الإدارة الرشيدة في تسيير مجتمع عن طريق مؤسسات اجتماعية وسياسية وثقافية واقتصادية قادرة على حل المشاكل العويصة وتسوية النزاعات والتصدي للأزمات دون الرجوع إلى العنف، وقادرةٍ على وضع المخططات التي تضمن رفاهية المجتمع واستمراره.
- نجاح الغرب في حل مشكلة التداول على السلطة من دون عنف أو سفك الدماء.

(١) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص١٠٢
(٢) المرجع نفسه، ص١٨

- احترام حقوق الإنسان السياسية وتأكيد حرية الفرد.
- تكوين دولة الرفاه التي تضمن للإنسان الحد الأدنى من احتياجاته الضرورية من نظامٍ صحي، ونظام تعليمي.
- تفعيل دور المرأة وتأكيد حيزها المستقل.
- بناء العقلية النقدية التي أثمرت قدرات إبداعية خلاقة.
- تطوير مناهج البحث بما يستجيب لمتطلبات المجتمع المتسارعة.
- إنشاء المؤسسات الكبرى من خلال اندماج مختلف الشركات، وكذا اتحاد الدول المختلفة في تكتلات سياسية أو اقتصادية رغم اختلاف مذاهبها الدينية ولهجاتها.
- كما يؤكد المسيري أنه يجب عدم الغضّ من قيمة الإبداع الفردي الغربي؛ فهي إبداعات مهمة وإسهامات حقيقية للتراث الإنساني، والمسيري يهيب بالأمة ألا تقتصر على استلهام هذه التجربة فقط بل ينبغي أن تستفيد من بلدان أخرى كالصين[١].

■ ٢ - تجلية البعد الحضاري للفكر الإسلامي المعاصر

سمحت الدراسة التقييمية للحضارة الغربية بفتحِ مدرسة التجديد الحضاري عهداً جديداً لبيان البدائل التي يمكن للفكر الإسلامي المعاصر أن يسديها على المستوى الحضاري. يؤكد محمد إقبال أن صحوة الإسلام حضارياً ينطلق من تمحيص، بروح مستقلة، نتائج الفكر الأوروبي وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوربة أن تعيننا على إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر.

---

(١) دراسات معرفية، ص ٨٦.-٨٧.

لذلك ينطلق أقطاب هذا الاتجاه من نقد الحضارة الغربية ليفتحوا المجال لإرساء فكر إسلامي خالص، فمع هيمنة المفاهيم الغربية لا يمكن اكتشاف أصالة الفكر الإسلامي، لذا نجد مشروع الفيلسوف إقبال يتمثل في فهم مبادئ الحضارة الغربية باعتبارها المهيمنة ثم إزاحة مفاهيمها الذاتية ليفسح المجال لانبعاث الفكر الإسلامي الأصيل في بنائه من جديد إذ لزم الأمر(١).

يستشهد إقبال بموقف علماء المسلمين الذين تصدوا للفلسفة الإغريقية، ورفضوا منطق أرسطو؛ فلدى تراثِ هؤلاء من أمثال ابن تيمية والغزالي يمكن البحث عن عناصر التفكير الإسلامي الأصيل، إذ كانوا على دراية بالفلسفة المهيمنة في ذلك العصر ومن خلال تقييمها خلفوا بديلاً إسلامياً. يقول إقبال: «إن الفلسفة اليونانية على ما نعرف جميعاً كانت قوة ثقافية عظيمة في تاريخ الإسلام، ولكن التدقيق في درس القرآن الكريم، وفي تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني، يكشفان عن حقيقة بارزة هي أن الفلسفة اليونانية، مع أنها وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام، فإنها غشت على أبصارهم في فهم القرآن»(٢).

يعترف محمد إقبال بأثر الفلسفة الإغريقية على المسلمين، بل ويعلي من شأنها، لكنه يصف هذا الأثر بالسلبية، ويجعله سبباً في تحويل أنظارهم عن الطريق الصحيح الذي رسمه القرآن. وفي هذا الاتجاه يلوح في الأفق مشروعٌ ضخمٌ يعنى بتمحيص الفكر الغربي أطلق عليه مصطلح التحيز. ونعتقد أن هذا المشروع الذي يتبناه المسيري إن قدر له النجاح سيكون فاتحة عهد لبناء فكر إسلامي أصيل ومعاصر.

---

(١) تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٤.

(٢) المرجع نفسه ص ١٤٧.

مشروع التحيز: يمثل التحيز رافداً هاماً من روافد مدرسة التجديد الحضاري الإسلامي والذي يعرف بأنه وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي توجه الباحث دون أن يشعر بها، وإن تفطن لها وجدها لصيقة بالمنهج فيتعذّر عليه التخلص منها. والمشروع في ظاهره يقوم بكشف النقاب عن تيار لنمط فكري مهيمن أزاح كل الأنماط الفكرية المغايرة. أما في باطنه فهو يضطلع بمهمة بناء وبعث نمط فكري خاص نابع من تربة إسلامية خالصة.

ومما يضفي شرعية على مشروع التحيز أنه صادر عن مفكر موسوعي استثمر معايشته الطويلة للحضارة الغربية، واختبر مصادرها المعرفية. تتجلى أهمية مشروع الدكتور المسيري في تجاوزه للردود الانفعالية في سياق الحديث عن الهوية والخصوصية والتي افتقرت إلى الطريقة المنهجية في دراسة قضية التحيز في العلوم وبناء علوم جديدة تتفاعل مع الإشكاليات الخاصة بالحضارة الإسلامية.

يستهل الدكتور عبد الوهاب المسيري في مقدمته لكتاب التحيز في العلوم الطبيعية قائلاً: «وتحاول بحوث هذا المحور أن تكشف عن مظاهر وبواطن التحيز في ميادين علومها؛ كما نرى في البحوث ذاتها بمطاردة هذه التحيزات في معاقلها الحصينة المموهة: في النماذج الفكرية المعقدة، في النماذج الرياضية المعلبة الجاهزة الاستخدام، في اللغة الرمزية المغتربة، في الكهانات المبهرة للأرقام والمنحنيات، في الأجهزة والماكينات والحاسبات، في سياسات الكبح والدعم، في التسميات والتأريخ والصياغات في أجهزة التشخيص ووصفات العلاج، في التقنيات المستوردة والتنمية المشوهة. وكل هذا النقد والفضح والكشف شرط ضروري للانعتاق من أغلال التحيز لكنه غير كاف، فالوعي بالباطل

يتطلب أن يتلوه اجتنابه والسعي نحو البديل»[1]. إن هذا المبدأ يتوافق وعدم نهي القرآن الكريم المسلمين عن الاستماع إلى مختلف الآراء والأفكار وإنما أكد على ضرورة تمحيصها ثم اختيار الأحسن. قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ، ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ٣٩/ ١٧-١٨].

■ ٣- الإنسان المتوازن في الحضارة الإسلامية

دأبت مدرسة التجديد الحضاري المعاصر منذ إقبال على تمسكها برؤية شاملة في عرضها لأزمة المسلم باعتبارها أزمة إنسانية عامة في جوهرها. يقول محمد إقبال: «لقد آن الأوان للنظر في مبادئ الإسلام وأصوله، وإني لأعتزم في هذه المحاضرات أن أناقش مناقشة فلسفية بعض الأفكار الأساسية في الإسلام، على أمل أن يتيح لنا ذلك، على أقل تقدير فهم معنى الإسلام فهماً صحيحاً بوصفه رسالة للإنسانية كافة».

على أنه مما يثير العجب كما يذكر إقبال أن وحدة الشعور الإنساني وهي مركز الشخصية الإنسانية لم تكن قط موضع اهتمام جدي في تاريخ الفكر الإسلامي، وفلاسفة الإسلام استلهموا آراءهم فيها من الفكر اليوناني[2]. ثم يعمد إقبال مباشرةً إلى استلهام ذلك من القرآن الكريم الذي يؤكد للنفس الإنسانية بأسلوبه البسيط حريتها وخلودها المفعم بالقوة وشخصية الإنسان وفرديته وأنَّ له استقلاله ومسؤوليته التي يستحيل معها أن تزر وازرة وزر أخرى، بل يقتضي أن كل امرئ بما كسب رهين وذلك هو الذي أدى بالقرآن إلى رفض فكرة الفداء والخلاص عند المسيحية. ثم

---

(١) إشكالية التحيز، العلوم الطبيعية مقدمة المسيري، ج٩، المعهد العالمي للفكر الإسلامي١٩٩٨، ص ٩.

(٢) تجديد التفكير الديني في الإسلام ص ١٠٩.

ذكر إقبال ما أقره القرآن للإنسان من مكانة تميزه من باقي المخلوقات تتمثل فيما يلي:

- أن الإنسان قد اصطفاه الله ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ [طه: ٢٠/ ١٢٢].

- أن الإنسان بالرغم من أخطائه جميعاً، أريد به أن يكون خليفة الله في أرضه ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ٣٠] ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۗ﴾ [الأنعام: ٦/ ١٦٥].

- أن الإنسان أمين على شخصية حرة أخذ تبعتها على عاتقه ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٣٣/ ٧٢][١].

لذلك ينتقد إقبال حركة الإصلاح الديني ويخص بالذكر جمال الدين الأفغاني بقوله: ولو أن نشاطه الموزع والمكثف اقتصر كله على الإسلام بوصفه نظاماً لعقيدة الإنسان وخلقه ومسلكه في الحياة لو أنه اقتصر على ذلك لكان العالم الإسلامي أقوى أساساً من الناحية العقلية مما هو عليه اليوم، ولما كان أمامنا من سبيل سوى أن نتناول المعرفة العصرية بنزعة من الإجلال وفي روح من الاستقلال والبعد عن الهوى؛ وأن نقدر تعاليم الإسلام في ضوء هذه المعرفة ولو أدى ذلك إلى مخالفة المتقدمين وهذا الذي اعتزم فعله[٢].

---

(١) المرجع نفسه، ص١٠٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١١،١١٢.

والإنسان في فكر مالك بن نبي ليس الكم الذي تجري عليه الإحصائية والوزن، أي الشيء الذي تجرى عليه الاختبارات وعمليات المصنع وحاجات الجيش، وإنما هو الصفة التي قرنها الله بالتكريم في سلالة آدم.

هذا التكريم الذي حباه الله للإنسان ليس خاصاً بالعربي المسلم بل يشمل ذرية آدم ذي اليدين الذي يتبوأ مكانة راقية تفوق كل طبيعة كمية، وهنا يختلف الفكر الإسلامي عن الفكر اليهودي، هذا الأخير الذي ينتصر إلى نزعة الاختيار والتي أفضت إلى مقولة شعب الله المختار.

يستند مالك بن نبي في نظرته إلى القرآن الكريم الذي أفصح عن تكريم الإنسان وتفضيله على سائر المخلوقات، يقول مالك بن نبي: «إن الإسلام يأتينا بهذا الضوء السماوي الذي يحوط الإنسان ويجعله محترماً في عيني أخيه الإنسان، إنه يأتي بهذا السبب السامي الذي يفرض احترامه مهما كان لونه وجنسه وقوميته واعتقاده، وهو يضع لفلسفة الإنسان هذا الأساس الميتافيزيقي؛ ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ١٧/ ٧٠] فهذه الآية القرآنية تعطي للإنسان كل عظمته وكل بروزه وكل حجمه في الضمير الإسلامي، وإنما ينتج حجمه من هذا التكريم الأساسي، الذي لم يعد معه الإنسان نقطة صغيرة من المادة الحية؛ نقطة صغيرة تافهة إذا قيست بمقاييس المادة تلك التي تعد الكرة الأرضية ذاتها نقطة في الفضاء».

وتبعاً لما أولاه الإسلام من تكريم للإنسان وحديث القرآن عن سجود الملائكة لآدم، وإخراج إبليس من الجنة بسبب امتناعه عن السجود واستناداً إلى ذلك دعا مالك بن نبي إلى بناء ثقافة إنسانية عالمية مستلهمة ذلك من مبادئ الإسلام السمحة. يذكر مالك بن نبي بأن الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي كانت كريمة، حين تتلمذ عليها الفكر الإنساني دونما قيد أو شرط، كان العلم أمراً مباحاً للراهب جربرت،

وللكاهن ميمون، على السواء؛ أما الحضارة الأوروبية الحديثة فوجدناها تدل بعلمها على البلدان المتخلفة أو على الأصح البلدان التي صيرتها متخلفة بحيث لا يمكن أن ننسى فداحة الثمن الذي تكبده بعض مثقفينا المسلمين من الأشغال الشاقة والسجن المؤبد.

ويخلص مالك بن نبي إلى نتيجة حتمية أن الحديث عن إنسانية أوربة لا يمثل إلا حديثاً عن نزعة إنسانية صورية دون مضمون إنسانية أوروبية في الداخل وإنسانية استعمارية في الخارج، وهذه الأخيرة قائمة على أقبح المعادلات السياسية وأشنعها، فالإنسان في عرفها مضروباً في المعامل الاستعماري يساوي مستعمراً. وما على العالم الإسلامي إلا أن يبحث عن إلهام فلسفته الإنسانية فيما وراء حضارته العريقة[١].

ويذهب الدكتور عبد الوهاب المسيري إلى الرأي نفسه في النزوع الغربي نحو النظرة المادية في دراسة الإنسان التي تستبعد الإنسان المركب الرباني، وتستبعد أيضاً مقدرته على تجاوز ذاته الطبيعية والطبيعة المادة، ليحل محله الإنسان الطبيعي المادي ذو البعد الواحد. ويدلل الأستاذ المسيري على أن هذه الفكرة المادية كان لها عظيم الأثر في الفلسفة الأوروبية ومتجسدة في الواقع؛ وأسطع مثال على من جسدها على الواقع هتلر حينما قال: (يجب أن نكون مثل الطبيعة والطبيعة لا تعرف الرحمة أو الشفقة)، وهو قد تبع في ذلك كلاً من داروين ونيتشه، وانطلق من واحد من أهم التقاليد الأساسية في الفلسفة الغربية[٢].

إن الإنسان جوهر طبيعي مادي، فهولا يختلف،بشكل جوهري، عن الكائنات الطبيعية الأخرى، قد يكون سلوك الإنسان أكثر تركيباً من سلوكك الكائنات الطبيعية الأخرى، ولكن الاختلاف بينه وبينها هو

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي،ص١٣٧

(٢) المسيري، دراسات معرفية،ص ١٧.

اختلاف في الدرجة وليس في النوع، ولذا فالإنسان في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، هو وأفكاره وتاريخه وأشواقه وأحزانه، مجرد جزء من بناء فوقي وهمي يرد، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، إلى البناء المادي التحتي الحقيقي، الطبيعة والمادة وقوانينها(١).

ويستنتج هنا المسيري بأن الإنسان في الفكر الغربي لا يشكل مركز الثقل في الكون، فما هو إلا جزء عرضي فيه، وعليه أن يخضع لقوانينها وعدم الإفلات منها. وبناء على ذلك فعقل الإنسان ليس له دور أو فعالية فوجوده ليس ضرورياً لحركة الكون؛ بل إن العقل والخيال ومقدرة الإنسان على التجاوز والترميز والتجريد تشكل عوائق تقف في طريق محاولة الإنسان الركون للطبيعة والتجاوب معها والخضوع لحتميتها.

والعلوم الإنسانية في الغرب، كما يذكر المسيري،تدور معظمها حول مفهوم الإنسان الطبيعي، ولذا فهي تنظر إلى الإنسان باعتباره مجموعة من الوظائف البيولوجية والحقائق المادية، فالإنسان مجرد نظام طبيعي كغيره من النظم الطبيعية ويخضع بدوره للقواعد الحتمية الصلبة للطبيعة(٢). وبعد نقده اللاذع للنزعة المادية التي تحاول أن تقدم تفسيراً للإنسان متجاوزة وظائف حيوية تميز الإنسان، هنا يتحدث المسيري عن مركب آخر لإنسان آخر غير طبيعي يحوي داخله عناصر ربانية غير مألوفة في الطبيعة المادية وهذه العناصر تشكل جوهر الإنسان وعلامةً على إنسانيته وتضعه في مكان أرقى من بقية الكائنات وتميزه كإنسان، فالإنسان غير الطبيعي، هو الإنسان الحق، أما الإنسان الطبيعي فهو الإنسان الذي لا يحوي جوهراً إنسانياً(٣).

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٩-٢٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٢.

يخلص عبد الوهاب المسيري إلى نتيجة يفك بها هذا النزاع في تكوين الإنسان أن الإنسان تعتريه نزعتان النزعة الربانية الإنسانية والنزعة الجينية؛ أما النزعة الربانية الإنسانية فهي حين يرى الإنسان أنه يعيش في الطبيعة ولكن لا يرد في كليته لها ولا يمكن تفسيره في كليته من خلال مقولات مادية محضة أي إنه عكس الإنسان الطبيعي المادي فهو إنسان لا يذعن لحدود المادة رغم وجوده داخلها يتحرك في إطار المرجعية المتجاوزة لسقف المادة، ولذا توجد مسافة بينه وبين الطبيعة، فهو يعيش في عالم من الثنائيات التي لا يمكن تصفيتها، ولكنها ثنائيات فضفاضة فهو يتفاعل مع الخالق ومع الطبيعة، والإنسان الرباني أو الإنسان رباني لأنه يحوي داخله القبس الإلهي، فهو مستخلف من الإله الذي خلقه على صورته، وهو ما يجعله قادراً على تجاوز الطبيعة المادة وعلى تجاوز الجانب الطبيعي المادي في ذاته. وبسبب مقدرته على التجاوز ومقدرته على التفاعل يصبح الإنسان الرباني إنساناً متعدد الأبعاد حراً قادراً على اتخاذ قرارات أخلاقية. والإنسان الرباني له هوية محددة يكتسبها من خلال الحدود المفروضة عليها، ولكنه لا يتمركز حول ذاته، ففي إطار المرجعية المتجاوزة يمكنه تأكيد إنسانيته لا بالعودة إلى ذاته الضيقة الطبيعية وإنما بالإشارة إلى النقطة المرجعية المتجاوزة[١].

أما النزعة الجينية فهي الرغبة في التخلص من الهوية والتركيبية والتعددية والخصوصية والإنسانية المشتركة والقيم الإنسانية والأخلاقية العالمية والحدود والزمان والمكان والمقدرة على التجاوز حتى يعود الإنسان إلى عالم الطفولة الساذجة الأولى والإنسان الطبيعي، بل إلى ما قبل الطفولة الأولى حينما كان جنيناً في عالم سائل بسيط لا يملك حاجة للتجاوز إذ لا أبعاد له ولا توجد فيه كليات أو مطلقات أو ثوابت؛

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٢.

إنه عالم مادي خال من القداسة لا يعيد الإنسان فيه شيئاً ولا حتى نفسه أي إنه عالم خال من الكليات المتافيزيقية والمادية ومن النزعات الدينية والإنسانية(١).

وهذا ما عبر عنه الأستاذ مالك بن نبي؛ فالمرحلة الأولى لنشأة الإنسان يكون الإنساني الطبيعي أو الفطري؛ فإذا ما اعتنق الإنسان فكرة دينية فعالة أذعنت غرائز الإنسان الطبيعية إلى عملية شرطية Conditionnement.

وبرأي مالك بن نبي أن هذه العملية الشرطية ليس من مهمتها تعطيل الغرائز الفطرية ولكنها تتولى تنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية. في هذه المرحلة يتحرر الإنسان جزئياً من هيمنة الطبيعة وقانونها المفطور في جسده، ويستجيب إلى المقتضيات الروحية التي طبعتها الفكرة الدينية في نفسه، ويستدل مالك بن نبي بنموذج لهذه الحالة التي يبلغ فيها الإنسان هذه المرحلة الروحية ممثلة في بلال بن رباح. فعند تعرضه لأنكل التعذيب كان يردد أحد أحد، إن هذه العبارة لا تمثل نداء الغريزة فصوت الغريزة قد صمت، ولكنه لا يمكن أن يكون قد ألغي بواسطة التعذيب، إنه نداء الروح التي تخلصت من قبضة الغريزة(٢).

وبهذا يبدو الخطاب الإسلامي متكاملاً يمس مجالات الإنسان الروحية والمادية ولا يقتصر على الحديث عن جانب وإلغاء جوانب أخرى، وقد كان لهذا الخطاب أثره البارز في إظهار أهمية الإسلام ومكانته.

نستخلص مما سبق أن خطاباً إسلامياً متكاملاً يمتاز بمنهجية عصرية بدأ يشق طريقه نحو مستقبل منشود يحمل معه صحوة حضارية، وإننا

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٣.

(٢) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص ٦٧-٦٨.

لضيق الوقت لم نستطع أن نحيط بكل جوانبه وحسبنا أننا عرجنا على أهم معالمه كما حفزنا للخوض في أغواره فيه لاحقاً. وأخيراً يمكننا رصد بعض معالم باقتضاب ونعتقد أنها ميزت هذا الاتجاه وهي في حاجة إلى تسليط الضوء عليها في الدراسات القديمة بحول الله.

- مشكلة المجتمع الإسلامي مشكلة حضارية مست شتى الجوانب الدينية والسياسية والاقتصادية ونحوها.

- مشكلة المجتمع الإسلامي الحضارية مع جسامتها لكنها ليست مستعصية على الحل وهي فقط في أمس الحاجة إلى مفكرين على مستوى الفلاسفة الموسوعيين أصحاب المشاريع؛ وهؤلاء بنظرتهم العميقة إلى جوهر المشكلة، فالمرض استشرى واستفحل، هؤلاء المفكرون المسلمون ينبغي أن يكونوا من صنف الفلاسفة فهم الذين بإمكانهم أن ينظروا لمشكلات المجتمع الإسلامي في إطار الواقع العالمي الذي يحيط بمجتمعهم، كذلك فإنهم هم الذين يستطيعون أن ينظروا إلى المشكلة في إطارها العام والشامل، وتفصيلاتها الفرعية، ويحددوا بدقة منبعها الأصلي.

- ينبغي التأكيد على أن هذا الاتجاه الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر ليس من شأنه أن يلغي جهود حركات النهضة في العالم الإسلامي فهو يقف إلى جانبهم في خندق واحد ولكن عملية النقد هي انتصار لقضية الإسلام مصداقاً لما ورد في الأثر: من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد. لذلك لا ينبغي أن ننتظر من هؤلاء المفكرين أو الفلاسفة مفاتيح سحرية يفكون بها المغلقات، فحسبهم أن يكشفوا أصل الداء ويشخصوا أعراضه، ويحذروا

من مخاطره على المدى القريب والبعيد؛ وهنا يبرز دور العلماء المتخصصين لكي يدلي كل منهم بدلوه في الجانب الذي هو متخصص فيه.

- ضرورة تحديد مشكلاتنا الحضارية وأنها وليدة البيئة التي نحيا فيها لذلك لا ينبغي استيراد مشاكل غيرنا ثم نتبناها.
- البديل الإسلامي الذي تتطلع إليه مدرسة التجديد الحضاري ليس مجرد شعارات براقة خالية من أي مضمون وإنما دقيق عميق، ومن الطريف كما يذكر المسيري في بعض لقاءاته أن الحداثة بالنسبة للبعض هي الحداثة الغربية بعد أن تكتب عليها "بسم الله الرحمن الرحيم". وكأن المسألة بالنسبة لهؤلاء تقتصر في فصل بين الجنسين وحجاب المرأة. وبعد ذلك لا مانع أن تدخل الحداثة الغربية بكل إمكانياتها.

وفي الأخير ينبغي التأكيد أن التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر يتولى مسؤولية في غاية الأهمية تتمثل في انتشال الأمة من وضعها المتأزم إلى الشهود الحضاري في عالم أضحت التقسيمات الجغرافية فيه مبنية على أساس ديني وحضاري.

الفكرة الإسلامية عند المسيري
وآفاق قبولها عند الإسلاميين

كمال حبيب❖

تبدو الفكرة الإسلامية عند المسيري في الظل، فهي تأتي في سياق حديثه عن قضايا أخرى يمكن أن نستشفها منها، ويرجع ذلك في الواقع إلى أن المسيري يرى نفسه متخصصاً في الأدب وعلم الاجتماع وعلم اجتماع المعرفة خاصة، الذي يهتم بدراسة النماذج الإداركية والتفسيرية لواقع الحضارة الغربية والإسلامية، وهذا التخصص يجعله يحاذر من الخوض مباشرة في الحديث عن الفكرة الإسلامية، وربما لأن المسيري ظل بعيداً عن الحركة الإسلامية في مصر، فهو لم يكن من بين أعضائها، ومن ثم فالفكرة الإسلامية لم تكن منطلقه الرئيسي وإنما هي جاءت في سياق ما يمكن أن نطلق عليه الجدل مع الذات والجدل مع الأفكار والجدل مع العصر والعالم ووقائعه، وذلك كله في سياق تأملات مفكر ينتمي بامتياز للإنسان وللإنسانية، ويمكننا القول: إنَّ انحياز المسيري للإنسان ولحريته وكرامته كان الجسر الذي عبر به إلى الإيمان بالنموذج الإسلامي الإيماني وحرره من ضيق المادية إلى رحابة الإيمان والإسلام.

❖ باحث وخبير في شؤون الجماعات الإسلامية.

والمسيري ابن التاجر الثري في مدينة دمنهور والذي ينتمي إلى الطبقة الغنية المثقفة، صار لديه عقل نقدي يريد أن يقتنع ويريد أن يتعلم ويعرف، وهذا ما قاده إلى الشيوعية حين ذهب إلى جامعة الاسكندرية حيث وجد إجابات عن أسئلته لدى الشيوعيين، بينما عجز عن ذلك رجال الدين أو الحركة الإسلامية التقليدية كالإخوان المسلمين، خاصة وأنه هونفسه كان من الإخوان وقرأ فقه السنة وطالع بعض الأدبيات وشارك في الفعاليات الإخوانية، ولكن ذهابه إلى أمريكة ليدرس الدكتوراه جعله يراجع النموذج الأمريكي المادي ويكتشف أنه نموذج ضد الإنسان ويؤدي إلى العدمية والحلولية التي تغيب معها المعايير والمسافات وتتلاشى الحدود بين اللاهوت والناسوت.

وفي سياق نقده للعلمانية والحلولية والنموذج المادي آمن بأهمية الإيمان والدين في حياة الإنسان، أي إن الفكرة الإسلامية عند المسيري جاءت عبر اختبار ومعاناة وعن طريق ما يمكن أن نسميه "التفلسف"، وهكذا يبدو لي المسيري وكأنه يعيد بعض نماذج الفلاسفة القدامي مثل" أبو حامد الغزالي" قبل أن يغادر الفلسفة إلى "إحياء علوم الدين".

ولكنه مع تصاعد الإحياء الإسلامي وتراجع مقولات النموذج المادي الغربي وطرح نماذج معرفية بديلة يقترب المسيري من الحديث بشكل مباشر عن الفكرة الإسلامية بحيث يفرد لها حيزاً مما يكتب أو يفكر، ولكنها لا تزال بحاجة إلى أن يفرد لها المساحة التي تستحق من اهتمامه، وربما لو حاول المسيري أن يجد تخصصاً في العلوم التقليدية الإسلامية كالتفسير مثلاً أو علم الكلام أو العقيدة ليطالعه ويقدم من خلال رؤيته المتمكنة للعلوم الغربية تفسيراً عصرياً من منظور علم اجتماع المعرفة لكان ذلك استكمالاً لمسيرة مستحقة وهي خوض المسيري للعلوم الإسلامية بقدر ما تستحق منه وبقدر ما يمكنه أن يضيف إليها .

ويعد انضمام المسيري لحزب الوسط الجديد الذي أسسه مجموعة من الإسلاميين الحركيين الذين كانوا ينتمون من قبل للإخوان دليلاً على أن المسيري يرى لنفسه أنه لا ينبغي له أن يكتفي فقط بالعلوم النظرية وإنما عليه أن يخوض غمار الممارسة الحركية، ومن ثم يأتي التساؤل عن مدى قبول الفكرة الإسلامية عند المسيري لدى أبناء الحركة الإسلامية عبر خطاب إسلامي جديد يتجاوز الخطاب الإسلامي التقليدي، ففي النهاية وكما يقول المسيري نفسه" لا بد للمفكر من الممارسة والحركة" فهل حزب الوسط وانضمام المسيري إليه يمكن أن يكون واسطة للانتقال بالحركة الإسلامية إلى نموذج إدراكي جديد بحيث ينتقل فعل المسيري من "نقد النموذج الإدراكي الغربي" وتفكيكه إلى "النموذج الإنساني الإيماني" إلى نموذج جديد للإدراك والتفكير لأبناء الحركة الإسلامية وأجيالها في المستقبل، وهم في التحليل النهائي الوعاء الحاضن للأفكار الذي يضمن لها انتقالَها وحياتها واستمرارها من مجرد رؤى أكاديمية إلى رؤى حية حركية لها القدرة على التوجيه والتأثير في المستقبل.

أولاً- من المادية إلى الإيمان عبر الإنسان

يقول المسيري: "حين أتأمل حياتي كلها أجد أن أهم ما فيها هو اكتشافي أن الحياة الإنسانية مركبة ومفعمة بالأسرار والثنائيات والتنوع وليست بسيطة، أو سطحية أو أحادية وأن الإنسان كائن فريد في العالم الطبيعي / المادي (جسد من طين ونفخة من روح الله)، ولعل رفض الواحدية وإدراك ثنائية الإنسان والطبيعة / المادة هو مدخلي لفهم العالم من حولي ولفهم الآخرين ولفهم ذاتي، كما أرفض تقديس كل ماهو غير إنساني فأرفض عبادة الطبيعة أو التكنولجيا أو العقل أو العاطفة أو المثالية الخالصة أو الروحية الخالصة، فهذه كلها مكونات متكاملة متناقضة وإن

الإنسان هذا الكائن الفريد يقع في نقطة تلاقي بين كل هذه العناصر، هو يضع كل ذلك في سياق فهمه لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ١٥/ ٢٨-٢٩].

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ﴾ [القصص: ٢٨/ ٧٧]، فأنا لا أنكر الدنيا وضرورة فهمها والتمتع بها، فهي المجال الذي يحقق الإنسان فيه حريته ويحقق إمكاناته، وأحاول قدر استطاعتي ألا تستوعبني الدنيا تماماً ولا أذوب في اللذة الاستهلاكية، فهما يدمران حدود الإنسان، ومحاولة تصور بناء الفردوس في الأرض ينقلب الأمر إلى جحيم لأن الإنسان كائن مركب لا يمكنه أن يعيش إلا داخل حياة مركبة لا هي بالمادية ولا الدنيوية ولا بالروحية الأخروية.

وعن مشروعه يقول المسيري: "إن مشروعي له بعد إنساني عام اكتسب التوجه الرباني بعد انتقالي إلى رحابة الإيمان، وقد تبدى هذا التوجه في كل مراحل مشروعي الحضاري الفكري سواء حين كتبت عن الصهيونية أم عن الأدب أم قصص الأطفال أم حتى غيرت معمار منزلي وأثاثه.

ويصف المسيري في سيرته الذاتيه كيف تآكل النموذج المادي في فكره لحساب النموذج الإنساني عبر الحكمة " من عرف نفسه عرف ربه "وينتهي إلى القول: "خلاصة الأمر أنني اكتشفت الدين نموذجاً معرفياً متكاملاً وليس مجرد جزء له أهميته في حد ذاته، وأدركت أن المكون الديني ليس مجرد قشرة وإنما هو من جذور الكيان والهوية، كما بدأت أشعر أن الدين ذو فعالية في الواقع المادي الذي نحياه وليس جزءاً مغلقاً من عالم الغيب،.. أي إن الدين أصبح تدريجياً في تصوري جزءاً من الكيان الإنساني وليس منفصلاً عنه".

وفي سيرته يذكر المسيري التحولات داخل عقله ونفسه، وهو ما أطلقنا عليه "الجدل مع الذات" - حول النموذج المادي وعجزه عن تفسير سلوك الإنسان وعواطفه ودوافعه، إلى أن عرج به فهمه للإنسان "الرباني إلى الإيمان بالله"، وبدلاً من الوصول إلى الإنسان من خلال الله، وصلت إلى الله من خلال الإنسان، ولا يزال هذا هو أساس إيماني الديني، وهو ما أسميه "الإنسانية الإسلامية" التي تنطلق من رفض الواحدية المادية وتصر على ثنائية الإنسان والطبيعة / المادة وتصعد منها إلى ثنائية الخالق والمخلوق، ولم يحدث التحول الكامل من الرؤية المادية الواحدية إلى هذه الثنائية إلا في أوائل الثمانينيات، أي إن عملية مقاومة الإيمان من جانبي دامت ما يزيد على ربع قرن وبالتدريج تحول الإيمان إلى رؤية شاملة للكون وإطار للإجابة علي كل التساؤلات.

ثانياً- بزوغ الفكرة الإسلامية عند المسيري

أوائل الثمانينيات هي التي عرفت تحول المسيري ليكون مؤمناً بالله وليكون مؤمناً بأن الإسلام هو هويته التي يرى الكون من خلالها، وأن الإسلام منهج للحياة يشمل الدين والدنيا، ويمكننا أن نشير إلى عدة مصادر لبزوغ الفكرة الإسلامية واكتمالها عند المسيري وهي:

١/٢- العقل والتفلسف والتفكير هي ما جعله ينتهي إلى أن المناهج المادية الغربية البسيطة لا تلبي أشواقه العميقة للإيمان ولا تفسر العديد من سلوكياته ودوافعه ومشاعره وتشوفه لمصدر أعلى من الإنسان وفوقه ومتجاوز له. فإيمان المسيري بالأساس هو إيمان عقلي فلسفي.

٢/٢- المخزون الذي اكتنزه داخله من التراث الديني الإسلامي وتجربته مع المجتمع التقليدي في دمنهور في الطفولة والصبا وتعرفه على القرآن الكريم وقراءته له مرات عديدة ومطالعته لكثيرٍ من الأحاديث النبوية

الشريفة، وكتاب فقه السنة للشيخ سيد سابق، ومعرفته بالمذاهب الفقهية الأربعة الإسلامية، والسيرة وتاريخ الإسلام، ومن ثم فقد كان لديه كما قال لي: "أرضية إيمانية يقف عليها دون أن يدري" وهذا يجعلني أذهب إلى أن الفكرة الإسلامية والإيمان الديني لم تمت داخل المسيري، ولكنها طمرت واختفت تحت مظاهر " فاوستيه " ذات طابع نرجسي متمرد، ولكنها ظلت تعمل وتؤثر في روحه، وهو يقاوم حتى آب إلى ربه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾ [الانشقاق: ٦/٨٤] وصورة المسيري هي صورة مجتمعاتنا التي حاولت التمرد على الإيمان والجري وراء الحداثة ولكنها تقاوم؛ بيد إنها في النهاية لا بد من عودتها لربها، فوفقاً لنظرية المعرفة الإسلامية فإن الإنسان هو مرآة لتجلي صفات الله وأسمائه و المجتمع هو مرآة لتجلي صفات الإنسان الرباني فيه.

٣/٢- التوحيد وانكشاف معناه في عقل المسيري، ففي العقيدة الإسلامية نجد أن التوحيد ينقسم لتوحيد الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، والربوبية تعني الإيمان بالخالق من حيث هو خالق الكون ومسيره ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ والألوهية تعني حق الله في المطلق في أن يضع لخلقه نظم حياتهم وهي الشرائع التي تضع لهم المناهج والقواعد ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٥/ ٤٨] وتعني تسليم الإنسان لله بهذا الحق ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦/٥١] أي يطيعون ويلتزمون ما أحكم به وأشرعه، والأسماء والصفات معناها أن الله له ذاته وله صفاته، وأن هذه الذات العلية بائنة عن الخلق وصفاته وإن تشابهت مع المخلوقين ولكنها تليق بجلاله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١/٤٢]، ومن ثم فالتوحيد معناه إيمان الإنسان بإله ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ٦/ ١٠٣] وهو أجل وأعظم من أن يحل بمخلوقاته، فالإسلام السني يرفض

نظرية الحلول والاتحاد التي تعود بجذورها إلى الفلسفة اليونانية. وكما يقول المسيري "أدركت ما أسميه النسبية الإسلامية" وهي الإيمان بأن الله هو وحده الثابت الذي لا يتحول وماعدا ذلك فمتغير؛ وهو وحده الذي يحيط بكل شيء ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ١٧/ ٨٥] الإسراء ٥٨ ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ١٢/ ٧٦] أما نحن البشر فلا نعرف إلا جزءاً من الحقيقة مما يسمح بتعدد الرؤى، والنسبية الإسلامية التي أدعو إليها لا تؤدي إلى العدمية، فهي نسبية لا تمتد إلى المرجعية النهائية ومن ثم لا تؤدي إلى عدمية مفرطة في المعاني والمرجعيات بحيث يصبح العالم بلا معنى ولا مركز.

٣/٣- الاطلاع على تحولات وخبرات إنسانية انتقلت من المادية إلى الإيمان مثل "مالكوم إكس" الذي تعرف عليه المسيري حين كان في أمريكة، وله تجربة التحول من العنصرية إلى الإسلام السني الذي فتح له آفاقاً جديدة من المعرفة والآفاق حررته من التعصب ضد الرجل الأبيض إلى الإيمان بالله والتسامح تجاه الإنسان ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٤٩/ ١٣]، كما أن هناك تأثيرات لمفكرين إسلاميين أشار المسيري إليها، مثل "مالك بن نبي" و"فضل الرحمن" و"سيد حسين نصر" و"سعيد رمضان البوطي" وغيرهم.

ثالثاً- تجليات الفكرة الإسلامية في أعمال المسيري

١/٣- يشير المسيري إلى أن عمله الموسوعي عن " اليهود واليهودية والصهيونية.. نموذج تفسيري جديد " وصل إلى الطور الثالث ذي الطابع التأسيسي الذي يطرح نماذج تحليلية مترابطة ومصطلحات بديلة وبرامج بحثية جديدة بفضل رؤيته للإسلام الذي لم يعد مجرد عقيدة إيمانية وإنما منظور شامل للكون والحياة يمثل مرجعية يمكن للإنسان أن يولد

منها نماذج تحليلية ذات مقدرة تفسيرية عالية، أي إن الإسلام كان هو المرجعية النهائية للمسيرة في عمله الموسوعي الأشهر، ويقول المسيري عن ذلك (في هذه الفترة ١٩٨٤-١٩٨٥ م) تحول الإسلام بالنسبة لي من كونه مجرد عقيدة أومن بها إلى رؤية للكون أومن بأنه يمكن للإنسان أن يولِّد منها نماذج تحليلية ذات مقدرة تفسيرية عالية، كما أدركت أن الإسلام يعطي إجابات شافية عن الأسئلة النهائية، ورغم أن المسيري طرح أفكاراً جديدة يمكن أن نصفها " بأنها غير مألوفة " لدى الحركات الإسلامية ولدى عامة المسلمين عن اليهود واليهودية، لكن الإسلام كان المرجعية له في كل هذا " فحديثه عن " أنسنة اليهود " يستند فيه لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ فِى ٱبْتِغَآءِ ٱلْقَوْمِ ۖ إِن تَكُونُوا۟ تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ ۖ وَتَرْجُونَ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ٤/ ١٠٤]، وجداله حول عدم معاداة اليهود من حيث إنهم يهود هو جدال يأخذ طابعاً دينيا ؛ وهو يذهب إلى أن اليهود الذين ذكرهم الله في القرآن الكريم ليسوا هم يهود اليوم، وإنما هي صفات من تتوافر فيه فإنه يكون يهودياً، وهو في كل هذا حريص على أن تبقى فكرة المواجهة والجهاد مع اليهود حية ومبنية على أسس إنسانية واعية.

٢/٣- يتبني المسيري فهماً للإسلام يقوم على "الإسلام الحضاري" وهو الذي يرى الإسلام أوسع من مجرد التفسير للنصوص وإنما يدخل فيه ما أبدعته الحضارة الإسلامية في الفنون والمعارف وطرق الحياة، وهو يميز بين الأصولية والحرفية، فالأصولية ذات طبيعة تجديدية يتجاوز فيها الأصولي بعض الموروث ليعبر عن النص ولكنه يبقي بينه وبين النص مسافة يتحرك فيها عقله وجهده، بينما الحرفية تلغي المسافة بين النص والواقع ومن ثم تلغي عقل الإنسان وإرادته فاعلاً يتمثل النص من خلاله في الواقع، ومن ثم كان حديث المسيري عن الجمال وعلاقته بالعقيدة

وبالإسلام وعن الفنون وعلاقتها بالتوحيد، ولا ندري أكان المسيري يعتبر نفسه أصولياً بهذا المعنى؟! وهو يقول: " ولعل هذا ينبه الداعين للإسلام إلى أهمية الفن الإسلامي والإسلام الحضاري إذ إن معظمهم للأسف لا يعرف إلا الجانب العقلي في الإسلام.

٣/٣- في مقاله المهم عن الخطاب الإسلامي الجديد، يبدو المسيري مختلفاً فهو يناقش بوضوح منهج من يعبرون عن هذا الخطاب ويروي نفسه واحداً منهم، ومن ثم فهو مقال في" منهج قراءة تفكير المسيري" من منظور المدرسة الفكرية التي يمثلها وهي مدرسة إسلامية، ويحدد المسيري منهج هذه المدرسة في عدد من الخطوط العامة أهمها شكل استجابتها للتحدي الغربي فهي ترفض المركزية الغربية وهي تملك رؤية معرفية شاملة ترفع على المستوي السياسي الجماهيري شعار " الإسلام هو الحل " وعلى المستوي الفلسفي يرفع شعار " الإسلام هو رؤية للكون " ومن ثم فإن له موقفاً من السياسة والاقتصاد والاجتماع والمعرفة والأخلاق والجمال، فموقفه شامل وإنساني لا يقتصر فقط على مخاطبة المسلمين وإنما مخاطبة الناس أجمعين، وهو يؤمن بالتدافع والحركة والتداول، ومن ثم قبولِ التعايش مع الآخر والبحث في المشتركات معه؛ ومن ثم الاهتمام بفقه الأقليات على الجانبين المسلمين وغير المسلمين، والاجتهاد لصياغة نموذج معرفي إسلامي يمكن الاحتكام إليه في الفهم والتوصيف والتنبؤ والتوليد والتخريج والتنقيح ومعرفة العلل والأحكام.

٤/٣- نقد المسيري لنموذج العلمانية الشاملة الذي يفصل الحياة والسلوك الإنساني عن القيمة؛ هو في الواقع دفاع عن الفكرة الإسلامية التي ترى أن الإسلام والتوحيد والوحي والشريعة هي الموجهة للإنسان وللمجتمع وللحياة كلها، وأنه لا يمكن فصل الحياة والإنسان والمجتمع والدولة عن استلهام القيم الإسلامية، فالمرجعية الإسلامية هي الإطار

الذي يرجع إليه المسلم ويرجع إليه المجتمع والدولة ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ٤٢/ ١٠] ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٤/ ٥٩]، ومن ثم فإن الهجوم على العلمانية الشاملة ونقدها واعتبارها نموذجاً مدمراً يفقد الحياة معناها ويحولها إلى تعبير دهري دنيوي هو انتصار للقيم والمعنى وانتصار للمرجعية الإسلامية والأخلاقية، ولست أدري إن كان حديث الإسلاميين الجدد في مصر عن الدولة المدنية بمرجعية إسلامية قد تأثر بمفهوم المسيري عن المرجعية - أعتقد أن هناك علاقة - فالمرجعية الدينية والأخلاقية هي التي تحقق للإنسان معنى الاستخلاف - أن يكون خليفة الله في الأرض - ومن ثم العمران القائم على تعميق إنسانية الإنسان وتحقيق حريته وكرامته. وهو يرى أن العلمانية الشاملة التي تحول العالم كله إلى مجرد أدوات مادية بدون غاية أو مآل تمثل خطراً على المسلمين، وأن فهمها وتحليلها ومعرفة قدرتها علي اختراق حياة المسلمين في صيغة الاستهلاك وفي صيغة تفريغ الظاهرة الإسلامية من مضامينها القيمية الحقيقية وتحويلها لمجرد ظاهرة شكلية بلا مضمون يمثل تحدياً أمام قادة الحركات الإسلامية، فهو يرى الاكتساح العلماني الشامل تهديداً خطيراً للإيمان الديني، ومن ثم فإذا كانت الحركة الإسلامية تستهدف بشكل رئيسي الحفاظ على بقاء الإسلام حياً في حياة الناس فإن جزءاً من صراعها وجدلها هو ضدَّ العلمانية الشاملة. وأعتقد أن موقف المسيري منحاز بالكامل للنموذج الإسلامي في كافة المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وهو منحاز للشريعة الإسلامية عبر رؤية إسلامية معاصرة تأخذ في اعتبارها مستجدات العصر، وفي موقفه من قضية الحجاب ودفاعه عن المرأة المسلمة المحجبة من منظور حضاري في المعركة الأخيرة التي أثارتها تصريحات وزير الثقافة ما يدل دلالة قاطعة على انحيازه للنموذج الإسلامي الإيماني في مواجهة النموذج المادي الغربي.

رابعاً- أفكار المسيري عند الإسلاميين

يعتقد المسيري أن الممارسة الحركية هي جزء من الإيمان سواء على المستوي الفردي أو المستوي الجماعي الحركي، وهو يرى أن المستقبل في العالم العربي والإسلامي للحركات الإسلامية، ويؤمن بفاعلية شعار " الإسلام هو الحل " على المستوي السياسي والجماهيري، ويؤمن بشعار أن " الإسلام هو رؤية شاملة للكون " وهو بهذا المعنى يقع في قلب الفكر والحركة الإسلامية معاً، وبانضمامه لحزب الوسط الجديد الذي أسسه إسلاميون فارقوا حركة الإخوان المسلمين لاختلافات في الرؤى والمنهج يعد المسيري في تقديرنا أهم قيادة فكرية في الحزب، ولأنه من أهداف الحزب استقطاب قطاعات واسعة من جماهير الإسلاميين الذين يؤمنون بخطاب جديد مختلف يمكن القول: إن مرجعيته دينية، ولكنه ليس دينياً وعظياً، فهو يناقش قضايا الاجتماع والسياسة والفكر والفن والسياسة بأدوات تلائمها وبلغة معاصرة، وفي الواقع فإن هذه النزعة اتسعت لتشمل قطاعات واسعة من أجيال الإسلاميين الجدد -أي الشباب الجديد الذي يدخل ضمن الحركة الإسلامية، فهو جيل مختلف له أسئلة ومنطق واهتمامات جديدة ويحتاج إلى خطاب ولغة جديدة ومن هنا كان التساؤل المشروع إلى أي مدى يمكن للخطاب الذي يقدمه المسيري أن يكون مستجيباً لمطالب هؤلاء الشباب؟ وأية آفاق مستقبلية لهذا الخطاب في أوساط جماهير وقطاعات أوسع من مجرد الأكاديميين والباحثين الذين يمثل خطاب المسيري بالنسبة لهم كنزاً لا ينضب من المعرفة والفهم ومن ثم التعلم؟، ففي التحليل النهائي فإن قيمة وحجم ما قدمه المسيري من جهد فكري يستحق أن يخرج إلى الحركة الإسلامية بكل قوتها وزخمها وعاطفتها ليتحول إلى أحد مصادرها الفكرية الموجهة للفهم والعقل الإسلامي؛ فهل يمكن لهذا الأمل أن يتحقق؟

٤/١- تعد المقدمة التي كتبها الدكتور المسيري لبرنامج حزب الوسط الجديد مدخلاً مهماً لما يمكن للمسيري أن يضيفه إلى الفكرة الإسلامية فهو ناقش أهمية المرجعية الإسلامية للمجتمع المصري وفق ما ذهب إليه برنامج الحزب من أن " الإسلام هو المرجعية النهائية للمجتمع المصري " فهو يقول " يرى البعض أن الحديث عن الإسلام مرجعيةً نهائيةً هو دعوة إلى العودة إلى الحكومة الدينية وحكم الكهنوت وما شابه من مخاوف، وما غاب عن هؤلاء أن أي مجتمع بما في ذلك المجتمعات العلمانية رأسمالية كانت أم اشتراكية؛ ديموقراطية كانت أم شمولية تتحرك في إطار مرجعية ما، فدون هذه المرجعية لا يمكن للمجتمع أن يحدد أولوياته أو يسير أموره لأنه سيفقد المعايير التي يمكن أن يحكم بها على ما يحيط به من ظواهر وما يقع حوله من أحداث،... المرجعية النهائية أمر حتمي ومن لا يقرر لنفسه مرجعيته النهائية سيقررها له الآخرون.. والشريعة الإسلامية مرجعية نهائية لا تستبعد أحداً؛ فالإسلام قرر وحدة الدين في أصوله العامة.. هذه المقدمة تعد اجتراحاً مباشراً من جانب المسيري للفكرة الإسلامية ودخولاً مباشراً في جانب من الصراع الحضاري والثقافي الذي يخوضه المجتمع المصري حول هويته، ويمثل ما قدمه المسيري إضاءة مهمة حول معنى المرجعية وكيف تكون؟ وهو سؤال مطروح بقوة على الإسلاميين، فالمقدمة هي دخول مباشر وفي القلب للفكرة الإسلامية بحيث يمكننا أن نستجلى بوضوح الأرضية الثقافية والنضالية والاجتماعية التي يقف عليها المسيري، فالدخول المباشر وبوضوح للقضايا الإسلامية هو أحد أهم السبل لتعرف الأجيال الإسلامية على الفكرة الإسلامية عند المسيري للتعلم منها وتبنيها.

٤/٢- قدم المسيري إضاءات مهمة حول تفسير وفهم القرآن وكيفية التعامل مع النص القرآني باعتباره نصاً متجاوزاً ومقدساً، ومن ثم فدعوى امتلاك ناصيته أو معرفة المعني النهائي له هو تعبير عن السقوط في

الحرفية؛ ومن ثم فهو يعارض التفسيرات العلمية والتاريخية التي تحاول المطابقة بين النص القرآني والواقع، فالقرآن حاكم للتاريخ والواقع، وكتابه المهم " اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود " يناقش موضوع العلاقة بين الدال والمدلول من المنظور التوحيدي والمنظور الغربي الحلولي، وهو كتاب فريد في بابه يشير إلى العلاقة بين اللغة والتوحيد والحلول وكيف أنها في ظل التوحيد تكتسب دلالتها وتكون هناك علاقة بين الدال ومدلوله، أما في الحالة الغربية الحلولية فإن الدال يفقد مدلوله ويصبح معلقاً في الفضاء بلا معنى، والكتاب رغم أهميته وقيمته صعب وتحتاج الأجيال الجديدة إلى نماذج من التفسير أو استخلاص النماذج الإدراكية من الصور القرآنية بطريقة تفتح آفاقاً جديدة للنص القرآني، فالإسلاميون وأجيالهم في النهاية رغم أن الخطاب الثقافي وفنونه تتسع أهميته لديهم لكن في النهاية تمتين علاقة هذا الخطاب بالفكرة الإسلامية وليس محاولة استخلاص هذه الفكرة من ذلك الخطاب هو الذي سيفتح لهم آفاقاً جديدة لتقبل هذا الخطاب والارتباط به.

٣/٤- لا شك أن المسيري قدم نقداً تفكيكياً مهماً للنموذج المادي الغربي إلى الدرجة التي أفقدت هذا النموذج بريقه وهيمنته واستعلاءه، واستطاع المسيري أن يقدم نماذج بديلة خاصة على مستوى الصراع مع المشروع الصهيوني ولكن لا يزال هناك مجالات تنتظر جهد المسيري وجهاده ولم يطرح فيها نماذج بديلة، فهل يمكن أن يقدم المسيري مثلا " البديل الإسلامي " يتناول فيه قضايا مثل المرجعية والمواطنة والشريعة والديموقراطية والشورى والأصولية والحرفية والنسوية والأسرة والتوحيد والإسلام السني والأمة والأقليات المسلمة وغيرها من القضايا التي عالجها في سياق مشروعه لتفكيك النموذج الغربي دون أن يوليها أهمية لتعميقها فيكون علم الاجتماع الديني هو رائده في طرحه لهذا البديل

وليس فقط اجتماع المعرفة، فليس معقولاً رغم غزارة الإنتاج الفكري للمسيري ألا يكون له مؤلف واحد يناقش الإسلام في علاقته بأي ظاهرة اجتماعية أو فكرية أو اقتصادية أو حضارية حتى عرفانية.

٤/٤- على أستاذ علم الخطاب واللغة والأدب أن يأخذ في اعتباره كمفكر إسلامي أن يتوجه ببعض خطابه لجمهور يحمل عقيدة ويحاول التعرف على مزاج هذا الجمهور، واللغة التي تناسبه والخطاب الذي يجذبه ويستثيره للعمل والحركة، ذلك لأن تعالي خطاب المسيري وأكاديميته يحرم قطاعات من الجمهور الإسلامي الحركي من الاستفادة منه والتعلم في أكنافه، وبقدر تحيز المفكر لما يحسنه ويجيده ويرضيه ويمتعه فإن الآمال المعلقة عليه من قبل جمهور يحبه ويقدر جهوده العلمية والفكرية والوطنية والإنسانية تجعله يتخلى عن هذا التحيز الذي يمكننا أن نصفه بالذاتي لينحاز إلى الناس والجماهير والفاعلين في المجال الحركي الإسلامي، وعلى سبيل المثال فإن قبول المسيري للعلمانية الجزئية يحتاج لنوع جديد من التأمل ذلك أن هناك نوعاً من الخلط بين العلمانية الجزئية " التي تحترم القيم في الحياة الخاصة وبين المبدأ الإسلامي الذي ينظم السلطة والدولة فلا فصل أصلاً بين الدين والدولة في المرجعية الإسلامية، ومعركة الإسلاميين مع العلمانية بالأساس كانت حول علاقة الإسلام منهجاً شاملاً مع الدولة، وربما يكون هذا الذي جعل الحديث عن عدم الفصل بين الدين والدولة وليس الدنيا، والعلمانية بمعنى الفصل بين الدين والدولة تختلف عن واقعة "تأبير النخل" التي قال فيها النبي ﷺ "نتم أعلم بشؤون دنياكم" ، فالنص يشير إلى أن المباح والمسكوت عنه مما لا دخل للدين في تنظيمه، مجاله العقل والاجتهاد البشري الإنساني المحض، وهو نفس ما أشار إليه أستاذنا المسيري من أنه لا يحبذ أن يرى رجال دين يناقشون قضايا ذات طابع فني، فالإسلام ليس كهنوتاً وبقدر

ما تمثل الشريعة مرجعية للمسلمين فإن تعاطيها مع الواقع المتغير يختلف مع المبادئ والقيم والعقائد الثابتة والمجمع عليها، وهناك أدوات عديدة للاجتهاد مثل العرف والعادة والمصالح المرسلة والاستحسان وشرع من قبلنا والسياسة الشرعية والتي توسع في قدرة النص والشريعة على التعاطي مع الواقع والمستقبل، وكل هذه الأدوات تعمل في سياق التفاعل بين الإنسان المسلم والواقع في سياق مرجعيته الشرعية، ومن ثم الحديث عن القبول بعلمانية جزئية هو أمر يحتاج لمراجعة ويحتاج لاقتحام عالم العلاقة بين الشريعة والحياة وكيف تكون العلاقة بينهما.

والله أعلم.

المراجــع:

(١) عمرو شريف، رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية، قراءة في فكره ومسيرته، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، يناير ٢٠٠٦.

(٢) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، القاهرة، دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦.

(٣) ---------، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١ يناير ٢٠٠٦.

(٤) ---------، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة مجلدان، القاهرة: دار الشروق، ط١، يناير ٢٠٠٢.

(٥) ---------، معالم الخطاب الإسلامي الجديد علي موقع الدكتور عبد الوهاب المسيري على الإنترنت.

(٦) ---------، رحلة في فكر علي عزت بيجوفيتش على موقع الدكتور عبد الوهاب المسيري نقلاً عن الأهرام بتاريخ ١٨-١١-٢٠٠٣.

(٧) ---------، نفس المرجع، نقلاً عن الأهرام بتاريخ ٢/ ١٢/ ٢٠٠٣.

(٨) ---------، مقدمة دكتور عبد الوهاب المسيري لأوراق حزب الوسط الجديد علي موقع حزب الوسط الجديد.

(٩) ---------، الحجاب بين الدين والمجتمع، موقع المصري اليوم بتاريخ ٢ ديسمبر ٢٠٠٦ م علي الشبكة.

(١٠) حسام تمام، حوار مع الدكتور المسيري حول التدين والتفسير العلماني علي موقع الوحدة الإسلامية www.alwihdah.com نقلاً عن إسلام أون لاين.نت.

(١١) حسام تمام، المسيري ونقد التفسيرات الحرفية للقرآن، علي موقع إسلام أون لا ين.نت

(١٢) سيرة ذاتيه للمسيري على موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة

(١٣) حوار لكاتب هذه الدراسة مع الدكتور المسيري بمنزله.

الفصل السادس

في اليهود واليهودية والصهيونية

قراءة اليهود
عند جمال حمدان وعبد الوهاب المسيري

بتول سمير خطاب❖

كانت المكتبة العربية قبل كتابات جمال حمدان وعبد الوهاب المسيري تفتقر افتقارًا شديدًا إلى النموذج التحليلي الموسوعي في تناول ظاهرة "الجماعات اليهودية" . ذلك النموذج الذي يُفجِر الطاقة الإنسانية المُبدعة القادرة على الربط والتحليل والاستنباط وإعادة صياغة الأشياء للوقوف على دلالات جديدة،فالسبق الذي حققه المفكران في حياتنا الثقافية لم يقتصر فحسب على إعادة قراءة اليهود من خلال منظومة معرفية تختلف تمامًا عما سبق بل يتمثل أيضًا في طرح إشكالية التوصل إلى منهج في الوقت الذي استشرت فيه بين الباحثين المدرسة المعلوماتية التراكمية أو ما يُسميه الدكتور المسيري "شركات النقل"[١] فالتفوق لا يكمن في الوصول إلى الحقيقة ذاتها ولكن في كيفية الوصول إليها وكيف "تكتشف الأنماط داخل ركام التفاصيل المتغيرة"[٢].

وبالعودة مرة أخرى إلى معالجات حمدان والمسيري لليهود نجد أنه

❖ أستاذ مساعد، كلية الألسن، مصر.

(١) جمال حمدان: اليهود أنثروبولوجيا، هيئة الكتاب ،القاهرة، ص ٥٢.

(٢) نفسه،ص ٥١.

بينما تسيَّد النموذج التراكمي فاكتظت معظم الكتابات العربية بالسردية والخطابة المباشرة، والدعائية بالمعرفة المُسبَّقة والمطلقة "للعدو"، تغذيها هتافات قومية رنانة ضد اليهود لينتج عنه موروث مهزوم مُغلق تتناقله الأجيال دون تبصر أو مساءلة، ينحو جمال حمدان وعبد الوهاب المسيري منحى مختلف تمامًا وتظهر الكثير من همزات الوصل ونقاط الالتقاء بين جمال حمدان وعبد الوهاب المسيري حتى أنه يمكن القول: بأن مشروع المسيري الضخم والمتمثل في موسوعته الضخمة حول اليهود واليهودية إضافة إلى العديد من المؤلَّفات الأخرى هو استكمال وتطوير لرؤية جمال حمدان التي طرحها في كتاب صغير لا يتعدى المائة صفحة حول اليهود.

وفي هذا الصدد، يواصل المسيري مشروع حمدان من خلال موسوعة فذة وضخمة تربو على ثمانية، أجزاء يبذل فيها المسيري الكثير من الجهد في سبيل الخروج من مأزق العقل العربي في النظر السلبي إلى "الشبح اليهودي" وصولاً إلى دراسة تحليلية وافية ومركبة في حالة حوار دائم مع الجغرافيا والتاريخ وعلم النفس والأنثروبولوجيا بل والأديان أيضًا ليفك بها الشفرات الغامضة ويقضي على الأساطير المُغرِضة التي ملأت كتب التاريخ.

نظر كل من حمدان والمسيري إلى اليهود كظاهرة مركبة معقدة ذات أبعاد متعددة لا يمكن رصدها من جانب واحد فكان توظيف الجغرافيا والتاريخ والاجتماع والأنثروبولوجيا لسبر أغوار تلك الظاهرة وتفكيكها وتحليلها وإعادة تركيبها من خلال منظومة العلوم الموسوعية المترابطة أو "Interdisciplinary Studies." و كما يذكر المسيرى فان تلك الرؤية المركبة الموسوعية وليدة التشابك الثري بين العلوم الاجتماعية مكَّنَت حمدان -كما يذكر المسيري- في وضع اليهود "في نطاق العلم الإنساني

العام ... في سياقات تاريخية عدة لتصبح ظواهر مختلفة ... وليست ظاهرة واحدة مغلقة تتسم بالوحدة"(١). فتلك الواحدية المادية المبتورة التي سيطرت على النموذج التراكمي هي التي أدت بالدراسات العربية،دون وعي منها، والدراسات اليهودية (كما يطلقون على أنفسهم) إلى عزل ظاهرة اليهود عن السياقات الإنسانية التاريخية الاجتماعية المتغيرة، وقولبتهم في متحف صامت خارج عن ديناميكية الزمان والمكان فتقطب اليهود على اعتبارهم "الفئة المُختارة" ذات الذات المتفردة المُعَّظمة في أغلب الدراسات اليهودية أو "الفئة المظلومة،المُفتَرى عليها" في أغلب الدراسات الغربية أو "الفئة الملعونة" مثل الشياطين في الدراسات العربية. وانغلق باب الاجتهاد عند هذا الحد وظل شبح "العدو" المجهول سجين تلك الدراسات العربية المتراكمة حتى تمكن جمال حمدان من اقتناص هذا "الشبح" واتبع شعار "إعرف عدوَّك" ودرسه جيدًا وأعاد لليهود إنسانيتهم، ولو كنا اتبعنا منهج حمدان في التعامل مع اليهود لكان من الممكن لآليات الخطاب العربي المعاصر أن توظف بصورة أفضل لخدمة قضيتنا الأساسية،قضية السلام.

وتكمن خطورة هائلة في تقطيب اليهود بهذا الشكل سواء في الدراسات العربية أو اليهودية أو الغربية فقد نتج عنه "تشيِّئ لليهود" كما يذكر المسيري(٢) بينما هم في الواقع "جزء من تواريخ التشكيلات الحضارية التي يوجدون فيها ولا يوجد أي داع لعزلهم عمَّا حولهم من ظواهر"(٣). واختُزِلت إشكالية اليهود في عدد محدود من المصطلحات والمفاهيم من "اليهودي التائه المتجوِّل" الباحث عن وطنه "أرض

(١) نفس المرجع، نفس الصفحة.
(٢) نفسه،ص ٣٧.
(٣) نفسه، ص ٣٩.

الميعاد" واستتبع ذلك الحديث عن "كبش الفداء" و "الضحية الأبدية" أو "The Eternal Victim" إلى آخره من المصطلحات التي سجنت الظاهرة في دائرة غاية في التحيز المعرفي أشبه بالجيتو وهي ما أطلق عليها المسيري ظاهرة "جيتوية المصطلح"[(١)] ودون وعي منا، هيمن ذلك المصطلح المنقول على دراساتنا فجعلها نمطية ساذجة تدور في نفس إطار الغربية المركزية وهو ما أراده الصهاينة وسعوا إليه ـ أن تسجن رؤيتنا وتقف لغتنا عاجزة عن استشراف تجليات جديدة في معالجة تلك الظاهرة.

وفي مواجهة هذا الطوفان "الجيتوي" العارم ـ ينزع المسيري وحمدان أيضًا ـ من قبل ـ إلى نحت مصطلحات جديدة تنبثق من رؤية متفردة لها خصوصيتها. فاللغة لدى المسيري ليست موروث متهالك أو إيحاءات وعبارات معبأة نرددها كالببغاء ... المسيري يولّد ألفاظًا جديدة يجعل منها النسق اللغوي للموسوعة ،بل وأغلب مؤلفاته، وفي تحدٍ بالغ للدراسات السيميوطيقية، يستكشف المسيري دوال طازجة لمدلولات قد ندركها ولم نستطع تسميتها بعد، وهو بذلك يجعل من موسوعته حول اليهود نموذجًا حيًا لكيفية الخروج من خندق التبعية العمياء للهيمنة الفكرية الغربية. وهذا الإبداع اللفظي الرصين نلمسه بشدة في أغلب أجزاء الموسوعة، فالمسيري مثلاً يُفضِل الحديث عن "جماعات يهودية" وليس "اليهود" ويصف الهويات اليهودية "بأنها ذات طبيعة جيولوجية تراكمية غير متجانسة"[(٢)] فهناك عنصر تشابه في كلمة "يهودية" إلا أن اختلاف الديباجة أو النسيج يجعلها أيضًا "غير متجانسة".

---

(١) عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، القاهرة، دار الهلال، ٢٠٠١، ص ١٩٣.

(٢) المؤلف نفسه، الموسوعة الموجزة، جـ ١، اليهود واليهودية والصهاينة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ٣٠.

وكما يبرع المسيري في نحت مصطلحات لغوية جديدة،نجد أن جمال حمدان شديد الاقتراب والإحساس باللغة،فاللغة مطواعة وتتقمص روح وإبداع حمدان في آنٍ واحد لتعكس في النهاية نظرة العالِم الثاقبة وآفاق الفنان المُبدِع،فحمدان ينبذ تمامًا الصيغ المنقولة المعبأة آليًا ويصك أسلوبًا لفظيًا خاصًا به لا هو "بزخرفة" ولا هو "بالنقل" الممطوط كما يذكر المسيري. فإذا كان المسيري يتحدث عن "جماعات يهودية" ذات تواريخ متعددة وهوية يهودية ذات طبيعة "غير متجانسة" ، يصف حمدان اليهود بأنهم "جماع ومتحف حي لكل لأخلاط الجناس كلها في العالم"[١]. وفي مقولة أخرى يصف توزيعهم في العالم بأنه "رشاش متطاير"[٢]. ويستطرد حمدان في سبق لغوي فريد تظهر فيه المحاكاة بين اللفظ (اللغة) والموصوف عندما يعلق على انتشار اليهود غير المنتظم في: "تنتشر شظايا اليهود الشرقيين ... تحت أسماء مختلفة .. ثم يتمم الصورة الفسيفسائية يهود الشماخة في أذربيجان"[٣].

العشوائية اللفظية المكانية تتجلى أيضًا لدى حمدان عندما يستلهم آفاق الكون الرحب ويصف اليهود بأنهم "منثور من النوى والنويات السديمية"[٤] والإبداع اللغوي لا يشع زخرفة جوفاء ولكن يسكنه المعنى الكامن ويتغلغل فيه،فوصف حمدان لا يوجد فيه تلك المركزية أو البؤرة،فهي نوى متناثرة و "شظايا" ولا يوجد ذلك الوطن المتمركز أو الأصل الذي يحاول اليهود توهمه في أرض فلسطين . ان الهندسة اللفظية لدى حمدان كفيلة بأن تفند مزاعم اليهود لوجود مركز أو أرض للعودة

(١) حمدان :اليهود، ص ٣٨.

(٢) نفسه، ص ١٠٥.

(٣) نفسه، ص ٩٠.

(٤) نفسه، ص ١٠٥.

وهو ما أكد عليه المسيري في حديثه عن ذلك (المكان الوهمي) في العقلية الصهيونية الذي تقطنه (شخصية وهمية).وبهذا الإبداع اللغوي البارز يسبق حمدان غيره من الباحثين الذين وقفوا عاجزين فأدمنوا ـ كما يذكر المسيري ـ استعارة المصطلحات الغربية الغريبة دون فكر أو اجتهاد،ومن هنا فإن قدرة حمدان على طرح منهجية جديدة وصك مفردات غير مسبوقة؛ تجعل المسيري يقارن بين هذا السبق الفريد وبين ما آل إليه حال العقل العربي الذي فقد "القدرة على تسمية الأشياء،ومن لا يسمي الأشياء يفقد السيطرة على الواقع والمقدرة على التعامل معه بكفاءة"[١]. فلقد تناقلنا،كما سبق ذكره، مصطلحات متجذرة في الرؤى الغربية والصهيونية تحمل تحيزات صهيونية إمبريالية لا نشارك فيها مثل "الشتات" و"أرض الميعاد"[٢] وأدى تكرارها وتواترها في دراساتنا إلى تأكيد غير مقصود على فرضيات النموذج الصهيوني الغربي.

يتفق المسيري وجمال حمدان في أن التصنيف غير الدقيق لليهود على أنهم "رسل حضارة التوراة المبجلين" أو "أقرناء الشياطين الملعونين" حوَّلهم إلى أيقونة محنطة خارجة عن النطاق الاجتماعي والتاريخي المتغير وهذا ما يمثل لُب الدراسات اليهودية فحجب اليهود عن حركة المجتمعات التي عاشوا فيها وتطورها يجعل منهم الضحية العالمية المفترى عليها وتنتقل تلك الخرافة أو الأيقونة من عصر إلى أخر مُحَّملة بنفس المضامين والمعاني الجامدة،ويتوارى المشروع الصهيوني الاستيطاني ويختبئ داخل ذلك الخطاب المُتباكي ليبرر جرائمه الفظيعة، فاليهودي التائه الحائر يبحث عن أرض الميعاد التي لا يجدها إلا في فلسطين.يرفض المسيري ذلك الاتجاه جملةً وتفصيلاً الذي يعني أننا نقصد

(١) المسيري: العالم، ص ١٦٨.

(٢) نفسه، ص ص ١٨٨- ١٩٠.

كيانًا يهوديًا واحدًا وشعبًا واحدًا وتاريخًا واحدًا، فالظاهرة اليهودية متشظية و "متناثرة" كما ذكر حمدان من قبل. يقول المسيري "نحن نفضل الحديث عن تواريخ الجماعات اليهودية،فتاريخ كل جماعة يهودية قد يكون له استقلاله النسبي عن تاريخ المجتمع،ولكنه لا علاقة له بتاريخ يهودي عالمي عام"[١].

ويتفق ذلك مع بعض أقلام الغرب المنصفة التي استنكرت تجميد الهوية اليهودية بل وأكدت استحالة تلك المسألة مثل ستيوارت هال في تعليقه على هويات الشتات: "إن هويات الشتات هي تلك التي ما تنفك تنتج بل وتعيد إنتاج نفسها من جديد من خلال آليات التحول والاختلاف"[٢].

أما برايان شاييت فلقد حذر هو الآخر من تأريخية "العداء للسامية" حيث يتجمد المفهوم ويتكلس ونسبغ عليه جوهرًا نقيًا يجعل من اليهود ضحايا خارج الزمن مرة أخرى بمعزل عن السياقات التي ساهمت في صنع تاريخهم في المقام الأول[٣].

وبينما أشار جمال حمدان إلى العلاقة بين المشروع الغربي الاستيطاني والصهيونية والدراسات اليهودية عندما ينعت بلهجة ساخرة مدينة نيويورك "بتل أبيب الكبرى" أو "إسرائيل الكبرى"[٤]، نلمس اكتمال الرحلة في موسوعة المسيري فلقد أضافت لمنهج حمدان وانطلقت

---

(١) المسيري: الموسوعة، ص ٣٠.

(٢) Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." Colonial Discourse and Post Colonial Theory: A Reader. Ed. Patrick Williams and Laura Chrisman. New York: Columbia UP, 1992. 392-403.

(٣) Cheyette, Bryan. "White Skin, Black Masks: Jews and Jewishness in the Writings of George Eliot and Frantz Fanon." Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History. Eds. Keith Ansell Pearson, Benita Parry and Judith Squires. London: Lawrence and Wishart, 1997. 106-26.

(٤) حمدان: اليهود، ص ١١٠.

منه إلى الكيفية التي سيَّس بها الصهاينة وروَّجوا لمشروعهم. فربطت الموسوعة بين المشروع الغربي الاستيطاني والصهيونية والدراسات اليهودية المزعومة، وأوضحت كيف تلاعبت الصهيونية بالعديد من المفاهيم لتصل إلى مآربها. ويخلص المسيري من هذا التحليل إلى أن الخطاب الغربي/ الصهيوني هما وجهان لعملة واحدة. وتظهر روعة المسيري في التحليل في تناوله (للهولوكوست) التي لا يزال الغرب يحتفي بها كمرثية المراثي وعقدة الذنب الأبدية التي لابد للعالم كله أن يظل يُكفِّر عنها. يفكك المسيري، -كما يفعل مع المصطلحات اليهودية الأخرى- تلك العقدة ليصل إلى علاقات جديدة ويستعرض في دراسة وافية إشكالية الإبادة وكيف تم الإسكات عن حقيقة أن العرب والغجر والسود أيضًا تعرضوا لتلك الإبادة تمامًا مثل اليهود، ولكن الإبراز المتعمد لمأساة اليهود دونًا عن الآخرين كان مُستهدَفًا لإستدرار العطف وإبتزاز العالم. ثم يُعرِف الإبادة بأنها "مادة بشرية فائضة" إمَّا أن تُصدَّر "الترانسفير" وهو ما فشلت في تحقيقه أوربا، أو أن تُباد للتخلص منها نهائيًا ، ولأن الجماعات اليهودية هي "جماعات وظيفية"[١] ذات علاقة نفعية تعاقدية مع المجتمعات المضيفة، فعندما تنتهي وظيفة تلك الجماعات ويتم الاستغناء عنهم ، يبدأ مشروع الإبادة (Disposal) الذي هو جزء كامن وأصيل من المشروع الحضاري الغربي الاستعماري[١].

وتتضح أهمية نموذج المسيري التحليلي ليس فقط في الكشف عن أكذوبة الهولوكوست[٢]، ولكن في كيفية تهيئة المناخ لميلاد الأسطورة

---

(١) المسيري: الموسوعة، ص ٢٨.

(٢) ينبذ المسيري تلك المقولات العربية الجاهزة Ready- made Lexical Packages مثل "اللوبي الصهيوني" ؛ "المؤامرة اليهودية" و"النفوذ اليهودي" لأنها لم تضف شيئًا للتعامل مع إشكالية "الهولوكوست" مثلاً بل سطحت خطابنا العربي.

(الخرافة) ولو كانت حقيقة صغيرة والترويج لها وتضخيمها والاحتفاء بها وتأصيلها لتصبح جزء ثابت من الثقافة والوعي الجمعي الأوربي وتتنقل - بإتباع آلية التشيُّؤ- بين الصحف والأدبيات والمنشآت، كلحظة ميتافزيقية تتجاوز الزمان والمكان، يتعبد في محرابها الجميع ويحقق من ورائها الصهاينة أعلى المكاسب .. قمة القدسية الواهية والبراجماتية الخارقة.

وإذا كان المسيري قد بحث في علاقة الجماعات اليهودية بالمجتمعات المضيفة ليخلص إلى تلك العلاقة التعاقدية النفعية التي تنفي أية انتماء عضوي أصيل للجماعات اليهودية تجاه المجتمعات المضيفة،نجد أن جمال حمدان يتحاور في لغة حية مبدعة مع الجغرافيا والتاريخ ليفند مزاعم اليهود بانتماءهم لأرض الميعاد "فلسطين" وإحساسهم الزائف بديمومة العلاقة بينهم وبين المكان الذي يقطنون فيه، وقبل المضي في ذلك لابد من الإشارة إلى رؤية جمال حمدان للجغرافيا بصفة عامة والمكان بصفة خاصة.لم يتعامل حمدان فقط مع الجغرافيا على أنها دراسة جافة لمجموعة من الحدود الصماء والمنحنيات والهضاب الساكنة،ولكنه بث فيها الحياة وجعلها تتفاعل مع الإنسان والزمان تؤثر فيهما وتتأثر بهما لنتخلص من تلك العملية التفاعلية إلى "الشخصية الإقليمية" وننفذ إلى "روح المكان". وفي هذا الصدد ينطلق جمال حمدان بقدرته الإبداعية ويصل بشطآن الجغرافيا إلى ما توصل إليه فيما بعد عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي إدوارد هال، مؤسس علم التجاور المكاني أو Proxemics[(١)] إذًا، لا تقبع الجغرافيا في منظومة جمال

---

(١) دراسة مستفيضة لعلم التجاور المكاني كمدخل لدراسة الشخصية اليهودية في المسرح. انظر:

بتول سمير خطاب: دلالة المكان المسرحي في مسرحيات يهودي مالطة لكريستوفر مارلو، والدونيا لريتشارد برينسلي تشريدان والمستشار القانوني لإلمررايس، رسالة دكتوراة، جامعة عين شمس، كلية الألسن، ٢٠٠٤.

حمدان سجينة الحدود الخرساء ولكن تنطلق كعلاقة ديناميكية زمكانية تختزن تاريخ الإنسان ونقرأ من خلال تضاريسها ونتوءاتها تطوره عبر الزمان والمكان، ومن هنا نستشعر كيف يكون المكان ذات فاعلة ومؤثرة في نموذج حمدان يستمتع بمعطيات خاصة ويلعب دورًا مؤثرًا في دراما الإنسان[١] وينعكس ذلك على ألفاظ حمدان فالمكان له كامل الأهلية وليس إناء أو وعاء فارغ يملؤه الإنسان والأشياء . و من هذا المنطلق ، يقترب جمال حمدان كثيرًا من (الظاهرياتية) أو Phenomenology وهي إحدى المدارس النقدية التي لم تظهر إلا حديثًا.

وعودة مرة أخرى إلى اليهود وحمدان، ويالها من مقارنة رائعة تلك التي يطرحها بين اليهودي "التاجر" والفلاح المصري المثابر.فبالنظر إلى أكثر الوظائف شيوعًا بين اليهود يخلص حمدان إلى نتائج غاية في الأهمية وهي إبتعاد اليهود عن مجال الزراعة وارتباطهم بالوظائف الحرة وعلى رأسها التجارة والطب والمحاماة وهي ما يسميها حمدان ـ و لنلاحظ التفرد اللفظي ـ "الوظائف الطفيلية"[٢] فالتجارة جعلت من اليهودي ذلك الرحالة المتنقل الذي يكمن ولاؤه حيث تكمن تجارته الرابحة،وتتجلى الهندسة اللفظية لدى حمدان في وصفه لتلك العلاقة غير العضوية (بالأفقية)، فاليهود في ذلك مثل نبات (الريزوم)[٣] على عكس الشجرة التي ترتبط بالفلاح. والريزوم،على خلاف الشجرة ذات الجذور، ليست له جذور تضرب في عمق التربة ولكنه ينتشر أفقيًا (لا بداية له ولا نهاية ولكن منتصف ينمو منها وينتشر ليس من أجل تكوين شجيرات متناسقة، ولكن

---

(١) نفسه، ص ٩.

(٢) حمدان: اليهود، ص ١١٣.

(٣) الريزوم هو مفهوم مأخوذ عن المفكرين الفرنسيين ديلوز وجواتيرى Deleuze & Guattari .

لينطلق في إتجاهات متناثرة تسافر في كل مكان[١]. وتلك الصورة قريبة الشبه من صورة حمدان (المنثور النوى).

أما الفلاح -وعلى عكس اليهودي- فعلاقته بأرضه علاقة عضوية حميمية "رأسية" تجعله دائمًا مشدودًا لها مرتبطًا بها مثل علاقة الأم بوليدها.

وإذا كان حمدان يوظف (الحِرَف) ليتوغل من خلالها في سيكولوجية اليهودي وعلاقته بالمكان ليثبت أكذوبة "أرض الميعاد" فإن المسيري يستوحي من مفهومه "للجماعات الوظيفية" نفس المنحى السيكولوجي عندما يتحدث عن اليهود باعتبارهم "Pariah" وليسوا "Folk" لأن علاقتهم بالمجتمعات المضيفة علاقة تعاقدية نفعية غير عضوية تفتقر إلى الانتماء الأصيل القائم على التماسك العضوي.

ولأن اليهود ما هم إلا "جماعات وظيفية متنقلة"، تكتمل شيئًا فشيئ الديباجة المتشظية لهم في منظومة حمدان والمسيري، فيوظف حمدان هنا الاتجاهات الأصلية ليقتفي أثر الجماعات اليهودية المتجولة عبر التاريخ فيجد أنهم دائمًا في تحوّل مطرد تجاه الغرب وعلى الأخص أمريكة حيث التجارة والتطور والانفتاح الاقتصادي.يقول حمدان "إنقلاب كامل،وانتقال مطلق لمركز الثقل!"[٢]، إذًا، تصبح أمريكة في وقتٍ ما هي تلك "الأرض الموعودة" وتلعب الدور الذي لعبته إنجلترا قديمًا بل ويداعب حمدان بسخرية ذلك الحلم اليهودي القابع في أرضهم الموعودة الحالية نيويورك أو "تل أبيب الكبرى" أو "إسرائيل الكبرى" يصفها المسيري "بالبلد الذهبي"[٣].

---

(١) خطاب: دلالة المكان، ص ٧٤.

(٢) حمدان: اليهود، ص ١٠٠.

(٣) المسيري: الموسوعة، ص ٤٨٥.

أما الذين تخلفوا من اليهود عن اللحاق بركب أمريكا لعدم قدرتهم المادية والاجتماعية فيبحثوا عن فلسطين كبديل تحت زعم البحث عن الأصول الدينية والعرقية ومن هنا يتفكك مصطلح "أرض الميعاد" ليصبح عائمًا مهلهلاً يتأرجح شرقًا وغربًا وشمالاً وجنوبًا وفقًا للظروف التاريخية والاقتصادية والأجندات السياسية أيضًا ولم يكن هناك أثر البتة طوال تاريخهم لمرجعية تاريخية دينية للأرض المقدسة.

الأنثروبولوجيا فهي المحطة التالية لحمدان ليفند بها خرافة الإدعاء الصهيوني بنقاء الجنس اليهودي وهي أخطر المزاعم التي تروج لها الصهيونية، وفي مفارقة لفظية ساخرة، يلخص حمدان ما توصل إليه في عنونة الفصل: "يهود تأوربوا أم أوربيون تهودوا؟"[١]. والعنوان يعكس طواعية ونفاذية اللغة لدى حمدان : تجديد لفظي وإيحاءي.

تعمق المسيري أكثر في دراسة مسألة نقاء الجنس اليهودي وتدرج في بحثه ليطرح فروقًا متمايزة بين الاندماج ثم الانصهار والذوبان وصولاً إلى أقصى درجات الانصهار المتمثلة في حالة اليهود الأمريكيين الذين أطلق عليهم المسيري "مقلوب المارانو"[٢].

وإذا كان جمال حمدان اعتمد إعتمادًا كليًا على فحص وتتبُع الخصائص الجسمانية وخاصةً "الأنف" ليقف على خرافة الادعاء بنقاء الجنس اليهودي، يُبحِر المسيري في علم الاجتماع ويتتبع العادات الاجتماعية لثقافات الجماعات اليهودية من (أزياء وفلكلور بل وشعائر دينية أيضًا)[٣] ليؤكد مسألة الإندماج والإنصهار وهنا تكمن أهمية المسيري في منهجية بحثه: تحليل الظاهرة وتفكيكها، اقتفاء أثرها والنظر إليها من

(١) حمدان: اليهود، ص ١٤٣.

(٢) المسيري: من هو اليهودي؟ القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠١، ص ص ٤٢- ٤٥.

(٣) المسيري: الموسوعة، ص ص ٥٨- ٦١.

خلال أبعاد متعددة لإعادة تركيبها مرة أخرى، والخلوص إلى نتائج موثقة دون ترديد معلومات متراكمة أو تحيزات غربية منغلقة على ذاتها.

وتظهر قدرة المسيري المتفردة في التقاط المصطلحات السائدة مثل (الهولوكوست أو المارانو وغيرها) وإلباسها مضامين جديدة فتصبح دلالات ذات مدلولات مختلفة لم تطرح من قبل وتتخلص من إيحاءاتها التقليدية المعهودة، فالهولوكوست تصبح عند المسيري ذلك الشعور المميت (بالإبادة الصامتة)[1] الذي ينتاب الصهاينة لتواتر ذوبان اليهود وانتشار التزاوج المختلط بينهم، أما العودة مثلاً فليست عند المسيري العودة إلى "أرض الميعاد" ولكن العودة إلى دائرة الزمان والمكان حتى تستعيد الجماعات اليهودية سياقاتها الإنسانية ،وتصبح كلمة المارانو "مقلوب المارانو" The inverted Marrano في إشارة إلى اليهودي الأمريكي الذي انصهر تمامًا في نسيج المجتمع الأمريكي الرأسمالي البراجماتي، وأصبحت يهوديته قشرة خفيفة تتمثل في الذهاب إلى المعبد اليهودي في المناسبات الدينية فقط أو إرتداء القبعة اليهودية كإكسسوار وليس أكثر من ذلك.

إن قراءة اليهود عند حمدان والمسيري هي قراءة لمنهجية جديدة يجب أن تسود دراساتنا وتطور آليات للعقل العربي ... منهجية قائمة على التشابك الموسوعي للعلوم والبحث عن الأنماط من بين التفاصيل والخطاب المطروح أيضًا خطاب ليس موجه للصفوة الأكاديمية التي تقبع في برج عاجي يعج بالألفاظ المتحذلقة ولكنه خطاب رصين يصدر عن مثقف مهموم بآلام وطنه ... خطاب يهدف إلى تغيير آليات التلقي المهزوم و اقتناص "الشبح" بدلا من الهروب منه.

---

(١) نفسه، ص ٨٤.

الفصل السابع

المسيري ..
السيرة والمسيرة والأعمال

رحلة المسيري

من عالم النقد الأدبي إلى عالم الفكر

صلاح حزين*

بعد انتهائي من كتابة هذا الفصل لاحظت أنني اخترت عنواناً يشير إلى ارتحال المسيري من مجال النقد الأدبي إلى مجال الفكر. وكنت قد كتبت عن المسيري دراسة عنوانها "رحلة المسيري من نقد الحضارة الأنجلو سكسونية إلى نقض الحضارة الغربية". وحين أصدر سيرته الذاتية في كتاب اختار له عنوان "رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار" وقد كتبت مراجعة عنه بعنوان "تحولات المسيري من الأدب إلى الصهيونية ومن المادية إلى الإيمان"، فالمسيري لم يكن مثقفاً سكونياً بل كان دائم الترحال والتنقل والتحولات. وهذا الفصل خصص بجهد لأن يتتبع رحلة من رحلات المسيري العديدة، هي رحلته من عالم النقد الأدبي إلى عالم الفكر.

في الفصل الأول من كتابه الصادر حديثاً "دراسات في الشعر" (دار الشروق الدولية، القاهرة ٢٠٠٦) الذي أعطاه عنوان "من عالم الأدب إلى عالم الفكر وبالعكس"، تعرض الدكتور عبد الوهاب المسيري لقضية قال: إنها أرقته كثيراً، وأرقت غيره بالتأكيد؛ هي "كيف تأتى لمتخصص

---

* كاتب وناقد أردني.

مثلي في الأدب والشعر الرومانتيكي الإنجليزي والأميركي أن ينتقل من تخصصه الأكاديمي إلى تخصص آخر تماماً، أي إلى اليهودية والصهيونية".

والمسيري بتعرضه لهذه القضية "المؤرقة" إنما كان يجيب على أول سؤال قد يخطر لكل من يعرفه ويعرف أنه درس الأدب الإنجليزي والأميركي الحديث، وتخصص في الشعر الرومانتيكي في إنجلترة وأميركة من خلال رمزين أدبيين كبيرين هما الشاعر الإنجليزي وليام وردزورث والشاعر الأميركي وولت ويتمان، وأنه تخصص فيما بعد في "اليهود واليهودية والصهيونية" وهو تخصص كتب فيه أضعاف ما كتب في الأدب الإنجليزي، وبلغ ذروته في وضعه موسوعة في الموضوع حملت اسم (موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٩م).

وطبيعي أن يكون مصدر الأرق الذي ينتاب من يعرف المسيري هو ما يبدو من بعد المسافة بين الشعر الرومانتيكي وما تثيره هذه الكلمة من تداعيات تشمل، ضمن أمور أخرى الحب والخيال والطبيعة، واليهودية، وهي أقدم دين سماوي، والصهيونية، وهي تعبير فضفاض يشير إلى حركة لها كثير من الأبعاد السياسية والعسكرية والثقافية والدينية، والتي تمكن الجناح السياسي منها في العام ١٩٤٨م من تأسيس دولة يهودية في فلسطين وطرد القسم الأكبر من شعبها من أرضه وتشريده في المنافي، وذلك في واحدة من أبشع المآسي التي تعرض لها وما يزال هذا شعب، وربما كان هذا هو السببَ الذي جعل منظمة الأمم المتحدة تصدر قراراً ذات يوم من أواسط العقد السابع من القرن الماضي، تعد فيه الصهيونية صنواً للعنصرية.

ولكن التاريخ يقول: إن هناك علاقة وثيقة بين ما يعرف في تاريخ

الأدب الإنجليزي بالثورة الرومانتيكية، والفكرة الصهيونية، وبخاصة في مراحلها الأولى التي كانت فيها الصهيونية ما تزال مسيحية، فمن المعروف أن الصهيونية بدأت أفكاراً دينية وتوراتية غامضة لدى بعض المتدينين المسيحيين البروتستنتيين تحديداً، ومن المعروف أيضاً أن الأدب كان قد سبق السياسة في تقديم الفكرة الصهيونية وبلورتها ومنحها أبعاداً فلسفية علاوة على ما فيها من الأبعاد التوراتية والدينية عموماً. وقد كان الأدب الإنجليزي في صورة خاصة أسبق إلى التطرق إلى هذه الأبعاد وخاصة على أيدي الشعراء والكتاب الرومانتيكيين، إذ إن أول شخصية يهودية "إيجابية" في الأدب الأوروبي ظهرت في الرواية الإنجليزية وفي المرحلة الرومانتيكية تحديداً، وذلك على يدي الروائي والشاعر الإنجليزي الرومانتيكي السير والتر سكوت، وأعني شخصية الفتاة اليهودية ربيكا وشقيقتها جيسيكا في رواية "آيفانهو" المنشورة في العام ١٨١٨م، وهي رواية تاريخية من النوع الذي برع فيه سكوت. وحتى ذلك الحين كانت شخصية اليهودي في الأدب الأوربي عموماً والإنجليزي خصوصاً تنويعاً في صورة أو أخرى على شخصية "يهودي مالطة" في المسرحية الشهيرة لكريستوفر مارلو، أو شخصية شايلوك في مسرحية ويليام شكسبير الشهيرة "تاجر البندقية".

أما الجديد الذي قدمته رواية "آيفانهو" فأنها تضمنت أفكاراً صهيونية عامة، ما لبث أن توسع في شرحها مؤسسو الفكرة الصهيونية قبل أن تتحول بعد ذلك إلى أسس فكرية للحركة الصهيونية بعد أن أصبحت حركة سياسية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ومن أهم هذه الأفكار فكرة "أرض الميعاد، التي وعد الله اليهود بها"، و"حتمية عودة اليهود إليها"، وقبل ذلك كتب الشاعر الرومانتيكي ألفريد لورد بايرون قصائد أناشيد تشايلد هارولد، ثم جات نقطة التحول في رواية دانييل ديروندا

التي كتبتها الروائية جورج إليوت والتي رأى فيها كثير من النقاد ومؤرخي الأدب الإنجليزي والحركة الصهيونية، أولَ رواية صهيونية.

ولكن المسيري الذي ذهب إلى الولايات المتحدة عام ١٩٦٠م لدراسة الشعر الرومانتيكي الإنجليزي والأميركي ولج إلى العلاقة الخاصة بين الرومانتيكية والصهيونية من باب مختلف تماماً، وبذلك حقق إضافة مهمة إلى ما سبق من تاريخية العلاقة بين كل منهما، إذ لاحظ في أثناء دراسته لنيل شهادة الدكتوراه عن الشعر الرومانتيكي في الولايات المتحدة أن "الرومانسية تحاول تأسيس علاقة مباشرة بين الإنسان والطبيعة دون تدخل أو وساطة وخارج إطار المجتمع الإنساني والتاريخي. "دراسات في الشعر (ص ١٣)"، ليستنتج من ثَمَّ أن "جوهر الوجدان الرومانسي من وجهة نظرهم (الرومانسيين) هو شكل من أشكال المباشرة الوثنية. "دراسات في الشعر (ص ١٣)"، وعبر هذا الاستنتاج اكتشف المسيري أرضية مشتركة بين الرومانسية بما فيها من وثنية، وبين الفكرة الصهيونية التي تذهب إلى أن "علاقة اليهودي بصهيون لا بد أن تكون علاقة مباشرة، ولا توجد مسافة فيها بين الذات والموضوع؛ ممّا يجعل صهيون كائناً خارج حدود الزمان والمكان. "دراسات في الشعر (ص ١٣)".

العلاقة إذن تكمن هناك في نقطة بعيدة ولكنها موجودة على الأرضية المشتركة التي أشرنا إليها، والتي تلتقي عليها الحركة الأدبية والفكرة العنصرية، وهي أن كُلاً من الرومانسية والصهيونية تريان العلاقة بينها وبين الطبيعة في حالة الرومانسية، وبينها وبين صهيون في حالة الصهيونية علاقةً مباشرة دون وسيط، وهذا ما يجعل الوجدان الرومانسي "شكلاً من أشكال الوثنية" ويجعل صهيون "كائناً خارج حدود الزمان والمكان" كما يقول.

ولنا أن نلاحظ هنا أن اعتراض المسيري على الرومانسية ينبع من

كونها شكلاً من أشكال الوثنية، والوثنية نقيض الدين، وبكلمات أخرى فإن اعتراضه قائم في الدرجة الأولى على "لا دينية" الرومانسية، وكانت هذه هي نقطة انطلاق المسيري في تعميم اعتراضه ذاك ليشمل التيار الرئيسي في الفكر الغربي، وهو اعتراض تحول إلى نقد قبل أن يتحول إلى نقض للفكر الغربي بتياراته ومدارسه وتجلياته المختلفة، من حداثية وما بعد حداثية، ومن بنيوية وتفكيكية ونُسوية وغير ذلك من مدارس ونظريات وتيارات فكرية وأدبية يجمع بينها أنها ترى في الإنسان مركزاً للكون ومرجعية للنشاط البشري لا مرجعية بعده، وهذا في رأي المسيري نوع من الوثنية. ومن هذه النقطة انطلق إلى أخرى أبعد حين رأى العلمانية وهي مفهوم مرادف للدنيوية، تعني في جوهرها "نزع القداسة عن العالم".

وبعكس النقطة التي انطلق منها في نقده للرومانسية، وهو نقد إيماني، إن جاز التعبير، جاء نقده للصهيونية، على خلفية يمكن القول: إنها مادية تماماً، ففكرة أن صهيون "كائن خارج حدود الزمان والمكان"، مسألة يمكن للفكر الديني أن يقبلها، وذلك بعكس الفكر المادي الذي يرى أنه من المستحيل قبول أي شيء خارج حدود الزمان والمكان، وعليه؛ فإن جهد المسيري الأساسي في مجال دراسته للصهيونية ونقده لها إنما يندرج في خانة نقدها، ويتم من خلال إنزالها من عالمها المطلق "خارج حدود الزمان والمكان" إلى عالم الواقع ودرسها في إطارها التاريخي وظرفها الموضوعي، ومن هنا كان اختلاف المسيري سواء في نقده أو في تقييمه أو تفسيره بعض الظواهر المرتبطة بالصهيونية بوصفها حركة سياسية أو فكرة ذات بعد ديني؛ كان اختلافه عن الناقدين لها انطلاقاً من منظور ديني أو إسلامي يحسب المسيري عليه.

وزاد المسيري من هوة الاختلاف عن هؤلاء عبر رفضه مفاهيم أو مصطلحات مثل "اليهود" و"اليهودي"، وذلك انطلاقاً من أن "مصطلح يهودي مصطلح عام للغاية ومقدرته التفسيرية ضعيفة إن لم تكن منعدمة" "دراسات في الفكر ص٤٦٣" (دار الشروق الدولية، القاهرة ٢٠٠٦). ويستخدم بدلاً منه تعبير "الجماعات اليهودية". كما يرفض تعبير "التاريخ اليهودي"، فضلاً عن تعابير أخرى من مثل "الهوية اليهودية" و"الشخصية اليهودية"، انطلاقاً من أنها تعابير مضللة لا تعني شيئاً إن لم تنسب إلى بلد معين أو ظرف معين أو تاريخ معين؛ أي باختصار، وَضَعَها في سياق معين، وهي سياقات لا يوليها المفكرون من ذوي المنطلقات الإيمانية مسيحية كانت أو إسلامية كبير اهتمام.

وهكذا فإن نقد المسيري للحضارة الغربية يقوم على خلفية "إيمانية" إن جاز التعبير، أما نقده للصهيونية فإنه، إلى حد بعيد، يقوم على خلفية مادية تاريخية، وهذا ما يسبب كثيراً من اللَّبْسِ عند من يتابع دراسات المسيري في نقد الغرب والتي ترى في الغرب حضارة تتجه إلى الانهيار لأنها فقدت مرجعيتها الإلهية، وبين دراساته في نقد الصهيونية وهي دراسات تكاد تهمل تماما البعد الديني لها وتركز في المقابل على الخصائص المادية وتسعى إلى الاحتكام إلى الرؤية التاريخية، أكثر مما تركز على ارتباط الصهيونية بالديانة اليهودية.

لقد آثرت أن أستفيض في شرح هذه النقطة لكي أذكر بأن اعتراض المسيري على "وثنية" أو "لادينية" الرومانسية جاء في وقت مبكر نسبياً لم يكن فيه المسيري بعد قد أصبح "مفكراً إسلامياً"، ومن الواضح أن تلك كانت بداية الطريق، ولكن هذه قضية أخرى، فما يهمني في دراستي هذه هو ملاحظة ذلك النزوع المبكر لدى المسيري إلى دراسة الأدب في إطار يتجاوز "أدبية النص" الأدبي ووضعه في نقطة يلتقي فيها الأدب

والفكر، وهي نقطة تقع في حقل آخر غيرهما وإن كان يمت إليهما بصلة هو حقل الإيديولوجية، ومن هنا كان جهد المسيري الأكبر في دراسة العلاقة بين الأدب المسمى "صهيونياً" وبين الفكرة الصهيونية قد تحقق في صورة عظيمة الدلالة في دراساته العديدة للجوانب المختلفة للإيديولوجية الصهيونية؛ ليس اعتماداً على الأدبيات الصهيونية فقط بل وعلى نصوص من "الأدب الصهيوني" بتعبير أديب فلسطين الشهيد غسان كنفاني، وأعني به هنا ذلك الأدب الذي كتب في تلك العلاقة المعقدة بين اليهودي وبين صهيون وهي فكرة تناولها كتاب وروائيون وشعراء ومسرحيون يهود أو غير يهود يجمع بينهم أنهم ينتمون إلى الغرب، فمن نافل القول إن المسيري ينطلق في النظر إلى الصهيونية من أنها نتاج للفكر الغربي الإمبريالي، مثلها في ذلك مثل النازية والفاشية.

وعودة إلى النقطة الجوهرية هنا وهي المتعلقة بذلك النازع القوي لدى المسيري لأن يرى الأدب في إطاره الفكري الأرحب، فقد كان هذا النازع هو الذي جعله في أثناء دراسته للأدب يربط بينه، الأدب، وبين اهتماماته الفكرية الأخرى. "لم أفصل قط بينها (دراسة الأدب) وبين سائر اهتماماتي الفكرية الأخرى (الفلسفية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية) "دراسات في الشعر" (ص١٢)". وقد بدا هذا الربط بين الأدب والفكر جلياً في رسالة المسيري لنيل درجة الدكتوراه والتي كانت كما ذكرنا حول الشاعر الرومانتيكي الإنجليزي ويليام وردزورث والشاعر الأميركي وولت ويتمان، كما بدت في معظم دراساته وكتبه ومقالاته حتى الصحفيةِ والقصيرة منها، والتي نشر معظمها بعد ذلك في كتب، يتساوى في ذلك ما كتبه عن الأدب العربي أو الأوروبي أو الأميركي، أو ما كتبه عن المدارس الفكرية والفلسفية في الغرب عموماً فدراسته للأدب "تطلبت دراسة تاريخ الفكر الغربي والمؤسسات الحضارية الغربية المختلفة. وقد

أفادني هذا كثيراً في دراسة الجماعات اليهودية "دراسات في الشعر" (ص١٤)"، ومن هنا تحديداً جاءت الفكرة المركزية لدى المسيري في وضع الحركة الصهيونية في إطار الفكر الأوروبي والحضارة الغربية.

ومن يحاول أن يتابع المواضيع التي كتب فيها المسيري فإنه سيجد نفسه أمام حشد هائل ومدى شاسع من المواضيع تشمل النقد الأدبي والأدب الإنجليزي والأميركي والشعر الرومانتيكي تحديداً وهو تخصصه الأساسي. كما يشمل الأدبَ العربي شعراً ورواية ومسرحاً وقصة قصيرة وشعراً عامياً مع اهتمام خاص بما عرف بشعر المقاومة الفلسطيني الذي انتشر بتسميته تلك بعد هزيمة حزيران - يونيو عام ١٩٦٧، كما يشمل المسرح والسينما أحياناً.

ويشمل أيضاً الفكرَ الصهيونيَّ بتياراته المختلفة، وتاريخَ اليهودية وواقعها بوصفها ديناً قديماً متنوع الفرق والمذاهب، وكذلك الفكرَ الغربي كما تعكسه مدارس وتيارات أدبية وفكرية وفلسفية مختلفة، وهي قائمة واسعة حقا من الاهتمامات يجمع بينها أنها تنتمي إلى عالمي الفكر والأدب معاً، وهما عالمان جال فيهما المسيري على مدى عقود تناهز أربعةً في تجربة بدأت أدبية وانتهت فكرية ولكن الفكر كان على الدوام حاضراً في الأعمال الأدبية التي تناولها، وكان الأدب حاضراً في معظم ما كتب في مجال الفكر، فالمسيري مفكر وأديب ولكن إلى أي من العالمين - عالم الفكر وعالم الأدب - ينتمي المسيري أولاً؟ الإجابة على هذا السؤال الافتراضي يمثل جوهر هذه الورقة.

في مستهل دراسة له بعنوان "الفتيان الغرباء الروح"، حاول المسيري أن يشرح ما أسماه منهجه في الدراسة المشار إليها، فوجد نفسه يكتب ما يمكن عده تقديماً لمنهجه في الكتابة في صورة عامة "كل عمل أدبي في نهاية الأمر يوجد في سياق أوسع منه، فهو أولاً يوجد داخل سياق أدبي

يتكون من كل الأعمال الأدبية السابقة المكتوبة باللغة نفسها. لكن العمل لا يوجد داخل سياق أدبي فحسب، وإنما يوجد داخل سياق حضاري وتاريخي واجتماعي أيضاً، وهي كلها سياقات متداخلة تؤثر على العمل الأدبي، وتترجم نفسها إلى عناصر أدبية". وعلى الرغم من اتساع المدى الذي يلزم المسيري نفسه به في هذا الشرح، فإن هذا الاتساع يتضمن في واقع الأمر "تحديداً" للمنهج الذي التزم به المسيري في كتابة أبحاثه ودراساته ومقالاته على تنوعها.

وانطلاقاً مما سبق فإن المسيري لدى دراسته شاعرا أو قصيدة أو نصاً ما لا يكتفي بالغور بعيداً في النص والبحث عن مستويات عديدة لقراءات أكثر عمقاً، كما هو شأنه في معظم دراساته للقصائد أو للنتاج الشعري لشاعر ما، بل يتعدى ذلك إلى الكشف عن الفلسفة الخاصة الكامنة في بنية القصيدة أو في النسق الشعري لشاعر معين، وإلى ربط هذه الفلسفة الخاصة التي تنطق بها لغة القصيدة وبنيتها بفلسفة أعم وأشمل ربما كانت فلسفة مجتمع بأسره. وقد يدخل المسيري عبر هذه الدراسات إلى الاشتباك مع النظريات الأدبية الغربية القديمة والحديثة، ولكنه من خلال عملية التوسع في دراسة النص يكشف المسيري أبعاداً جديدة في تلك النصوص هي في الغالب أبعاد فكرية.

وهو يقوم بذلك في الأعمال الإبداعية كافة، بغض النظر عن نوعها الأدبي أو الفني، سواء كانت في السينما أو المسرح أو الرواية أو الشعر، حتى لو كان هذا الشعر مكتوباً بالعامية كما في حالة صلاح جاهين، الذي كتب بالعامية شعراً أكثر شعرية من بعض ما كتب بالفصحى سواء كان ذلك شعراً حديثاً أو كلاسيكياً.

لقد طبق المسيري منهجه المذكور أعلاه في كل ما كتبه من دراسات ومقالات، وذلك بغض النظر عن الحقل الذي تناوله في تلد الدراسة أو

في ذلك المقال، وربما كان مفيداً أن نستعيد تلك المقالة التي كتبها المسيري في العام ١٩٧٣م في صحيفة الأهرام عن فلم "خلي بالك من زوزو" ، وهي مقالة صحفية خفيفة كتبت بأسلوب رشيق وبسيط، لكنها كانت على درجة كبيرة من الجمال والعمق ودقة الملاحظة، لامست جوانب لافتة على درجة كبيرة من الأهمية في الشريط السينمائي الذي حقق نجاحاً جماهيرياً استثنائياً في أوائل السبعينات من القرن العشرين، فهو كتبها بتلك العقلية المرنة المنفتحة القادرة على استيعاب كل الأنواع الأدبية وإخضاعها للتحليل العميق، وتحويلها بعد ذلك إلى دراسات تنشر في مجلات رصينة أو أكاديمية، أو إلى مقالات صحفية مقروءة.

في هذا السياق يمكننا أن نفهم كتابة المسيري عن "خللي بالك من زوزو" ، إذ إن مقالة "تأملات في الواد التقيل والقلب الكاروهات" ، التي تبدو في الظاهر خفيفة، لاتعكس في واقع الأمر ميلاً نحو هذا النوع من الكتابة، بقدر ما تعكس اهتماماً من جانب المسيري في البحث عن الجميل والعميق في الفن والأدب، وعن مقدار ما في العمل الإبداعي من فنية وإيحاء، وبقدر ما يتضمن في الوقت نفسه من دلالات وإشارات على تحولات في الفن والمجتمع في الشخصية المصرية أو العربية أو غيرها، وهذه كلها قضايا تهم المفكر أساساً.

مقالة المسيري عن الفلم هي رؤية لأحداثه وشخصياته وأبطاله، وهي رصد لنوعية الحوار الذي يدور بينهم، مع رصد الاختلافات في ذلك كله عما اعتاد جمهور السينما المصرية على مشاهدته في أفلام الخمسينات والستينات من القرن العشرين. وقد ربط المسيري ذلك كله بالمتغيرات التي طرأت على المجتمع المصري، وعلى صورة كل من الشاب والفتاة فيه، وعلى لغة كل منهما وطريقته الخاصة في التعبير عن آماله وطموحاته ونزواته، وعن واقعه المختلف تماماً عن واقع شباب الخمسينات والستينات.

كما ربط المسيري ذلك كله بالمواضيع الجديدة التي أصبحت تطرقها السينما العربية في السبعينات مما لم تكن تطرقه في الأربعينات والخمسينات والستينات وبأسلوب تطرقها لهذه المواضيع، وذلك في ضوء التغيرات الكبيرة في صورة شباب السبعينات في مصر والعالم العربي، بل والعالم كله، إذ إن صور مظاهرات الطلبة التي اجتاحت العواصم الأوربية والتي تجسدت في صورتها الأكثر دلالة في مظاهرات الطلبة الفرنسيين في شوارع الحي اللاتيني فيما عرف بربيع باريس في العام ١٩٦٨م، كانت ما تزال ماثلة في الأذهان.

كما يمكن ملاحظة ذلك المزج بين النقد الأدبي وبين الفكر في دراسات المسيري العديدة للشعر الفلسطيني "المقاوم" كما كان يوصف عادة في ذلك الوقت الذي كتب فيه المسيري دراساته تلك، فهو في دراسته الشعر الفلسطيني ومحاولاته كشف أبعاد فكرية جديدة تتضمنها نصوصه توصل إلى كشوف جديدة في هذا الشعر تجاوزت ثنائية "الأرض/الحبيبة" التي توقف عندها نقد "الشعر الفلسطيني المقاوم"، والتي انطلقت من حقيقة أن فقد الفلسطيني لأرضه جعله يستعيد هذه الأرض في صورة الحبيبة التي يخاطبها فيخاطب من خلالها أرضه السليبة.

لكن المسيري في عديدٍ من دراساته التي تناولت موضوع شعر المقاومة الفلسطيني رصد عدداً من الأبعاد المهمة التي تطبع الشعر الفلسطيني، وكشف عن جماليات خاصة به تحديداً، مشيراً إلى أن هذه الجماليات "تتمرد على الاستعارة العضوية وتتملص منها؛ لأن مثل هذه الاستعارة تفترض الاتزان وتقبل الوضع القائم، بينما يحاول الشاعر المقاوم أن ينهيَ الظلم الواقع عليه وعلى وطنه ويطرحَ رؤية لعالم أكثر عدلاً وإنسانية". ويضيف المسيري شارحاً فكرته هذه في دراسة له بعنوان

"في المراثي وحب فلسطين" نشرها في مجلة التوباد السعودية في العام ١٩٨٨م "ويعبر هذا التمرد عن نفسه في ثورة على الشكل الفني وعلى اللغة حتى نصل إلى بعض القصائد التي تتأكل فيها البنيات اللغوية تماماً" .

وفي هذا الإطار يطرح المسيري قضية على درجة عالية من الحساسية الناجمة عن الوضع المعقد للشاعر الثوري الذي يسعى إلى التغيير، وهو وضع يجعل الفنان الثوري غير قادر على أن يقبل بالتوازن بين الشكل والمضمون المفترضين في الصور المجازية، فالفنان الثوري يعيش هاجس التغيير بدافع شعوره بالهوة العميقة التي تفصل الرؤية التي يحملها في قلبه وعقله عن الواقع الذي يخبره كل يوم. لذا فإنه يجد أن "الأشكال واللغة المتاحة له قد تكون قادرة على الإفصاح عن المواقف والأوضاع السائدة، ولكنها عاجزة - إلى حد ما - عن الواقع المستقبلي الذي يدعو له ويبشر به، ولذا فإنه يجد نفسه دائم البحث عن كلمات جديدة، دائم التجريب للوصول لأشكال جديدة." "دراسات في الشعر" (ص ١٩٤).

ويرى المسيري أن التمرد نفسه يأخذ شكل رفض لفكرة الشاعر الذي يكرس وقته للبنيات اللفظية أو القيم الجمالية المنفصلة عن الحياة، ويظهر بدلاً من ذلك الشاعر المحارب الذي يحمل السيف والكلمة (وهي فكرة متجذرة في التراث العربي)، ثم يظهر أخيراً الشاعر الشهيد الذي يتمرد على الكلمة الشكل ليصبح القول هو الفعل، والقصيد هي الشاعر، والبذل هو المعنى الذي يفرضه الشاعر على واقع الظلم وبذل حياته ودمه".

ويلخص الجماليات التي تعبر عن نفسها في كثير من المواضيع الأدبية في "المراثي التي يتأمل فيها الشاعر جرحه، وحب فلسطين الذي يساند الشاعر ويشد من أزره، ثم الصمود (السلبي) والمقاومة (الإيجابية)، وأخيراً النصر". "دراسات في الشعر" (ص ١٩٤).

وفي حين ركز كثير من نقاد ومؤرخي الشعر الفلسطيني على موضوعات مثل "المقاومة" و"الصمود" و"التحدي" و"الانتصار" اختار المسيري التركيز على موضوعة تكتسب خصوصية واضحة في الإطار الفلسطيني هي موضوعة المراثي، فكتب عن مراثي سميح القاسم ومحمود درويش لشهداء مجزرة كفر قاسم، ومرثية راشد حسين لمدينته يافا. ومن الملاحظ أن هذ المراثي تتناول أحداثاً قديمة نسبية تعود إلى فترة كان فيها مشهد الصراع الفلسطيني الصهيوني واضحاً وبسيطاً، شعب مشرد يناضل من أجل العودة إلى وطنه. ولكن المسيري للأسف لم يواصل دراساته في المراثي الأكثر مرارة والأكثر إبداعاً التي كتبها شعراء فلسطينيون كثر فيما تلا من الزمن من مثل مراثي محمود درويش في غسان كنفاني وكمال ناصر وكمال عدوان ومحمد يوسف النجار وماجد أبو شرار ومعين بسيسو وراشد حسين وغيرها، وهي قصائد تشكل كتاباً كاملاً للمراثي الفلسطينية.

وربما كان من المهم إيراد ملاحظة فيما يتعلق بكتابات المسيري حول الشعر الفلسطيني هي أنه وقف في كتاباته تلك عند المراحل الأولى مما عرف في أواخر الستينات بشعر المقاومة الفلسطيني، وهي مرحلة انتهت في أواسط السبعينات بسقوط كلمة "المقاومة" عن الشعر الفلسطيني، والتي التصقت به سنوات عدة قبل أن يعود الشعر فلسطينياً، ويمثل رافداً مهماً من روافد الشعر العربي الحديث .

وفي هذا المجال فإن الشعراء الذين حملوا يوما اسم شعراء المقاومة وارتبط اسم شعر المقاومة بهم قد واصلوا مسيرتهم الشعرية بنضج فني أكبر وأضافوا إلى أرصدتهم الشعرية إبداعات جديدة جديرة بالاهتمام وخاصة من جانب النقاد الذين تابعوا هذا الشعر منذ بداياته الأولى مثل المسيري، فشعر المقاومة الفلسطيني وبخاصة شعر رمزِه الأكبرِ محمود درويش قد تطور في صورة هائلة وأصبح أكثر تعقيداً وتركيباً، وأكثر تأملاً

في قدَرِ الفلسطيني ووجوده، وقد ارتاد أرضاً جديدة وطرق مواضيع جديدة واستشرف آفاقاً بعيدة ومثيرة... وعلى مستوى الشكل الفني حقق إنجازات مهمة وفتح عوالم جديدة كما في دواوينه الأخيرة "أحد عشر كوكباً" و"لماذا تركت الحصان وحيداً" و "سرير الغريبة"، و"جدارية" و"لا تعتذر عما فعلت" و"كزهر اللوز أو أبعد"، وهي مرحلة بدأها محمود درويش مع استقراره في بيروت في العام ١٩٧٢م، غير أنها دخلت طوراً جديداً أكثر تعقيداً وتركيباً، وتراجعت فيها نبرة الأمل وحلت محلها نبرة حزينة الوقع، وذلك بعد الخروج من بيروت في العام ١٩٨٢م.

ومن الواضح أن المسيري قد تنبه إلى هذه الحقيقة، حقيقة أن الشعر الفلسطيني جزء من الشعر العربي الحديث، وذلك منذ فترة كانت صفة المقاومة ألصق بالشعر الفلسطيني من أي صفة أخرى، وكانت فيه حقيقة أن الشعر الفلسطيني رافد أصيل لحركة الشعر الفلسطيني، حقيقة شبه منسية يحسب للمسيري أنه كان من أوائل من نبهوا لها، ففي دراسة مبكرة له عن "الموضوعات الرئيسية للشعر الفلسطيني المقاوم المعاصر" حملت عنوان "عرس الدم الفلسطيني" يتناول المسيري الشعر الفلسطيني المعاصر في إطاره الطبيعي بوصفه "جزءاً من منظومة ثقافية معقدة"، وعليه "يجب النظر إلى الشعر الفلسطيني في سياق عربي واحد وليس من منظور ضيق ومحدد من خلال الاستعمار الاستيطاني الصهيوني"، ويرفض المسيري "الميلَ إلى النظر إلى فلسطين من زاوية ارتباطها بالصهيونية، ويرى أن من يفعل ذلك "إنما ينظر إلى تاريخها بوصفه مجرد رد فعل للاستعمار الاستيطاني الصهيوني"، ويضيف أنه "وإن كان من الصحيح أن الاستيطان الصهيوني قد ترك تأثيراً عميقاً وربما دائماً على المجتمع الفلسطيني، فإن من المهم أن نتذكر أن المجتمع الفلسطيني هو أولاً وقبل كل شيء جزء من تكوين قومي واسع".

ولكن هذا الإيضاح المهم لم يمنع المسيري من إجراء دراسة مقارنة بين الشعراء الصهيونيين والشعراء الفلسطينيين في قصائدهم التي كتبوها عن الأرض نفسها، ولكن المسيري كان حريصاً وهو يدرس النتاج الأدبي للكتاب الصهيونيين سواء كتبوا بالعبرية أو باليديشية أو بأي لغة أخرى، على وضع هذا النتاج في سياق أشمل هو سياق الأدب الأوروبي، وذلك في مقابل وضع الشعر والأدب الفلسطيني في إطار أشمل هو الأدب العربي.

في دراساته العديدة لشعر الأدباء الصهيونيين غاص المسيري كعادته عميقاً في قصائدهم، وكشف عن الموضوعات الخاصة التي تتضمنها هذه القصائد، وربط هذه الموضوعات بالأفكار الصهيونية والتوراتية التي كانت تشكل مرجعية فلسفية لشعرهم وأدبهم، ثم عاد وربطها بالفكر الأوربي؛ فنحن لا يمكن أن نفهم أشعار الصهيوني شاؤول شيرنيحوفسكي مثلاً إلا من خلال ارتباطها بالنتاج الأدبي الأوربي الوثني منه والمسيحي، وهذا ما فعله المسيري في الدراسة التي نشرها عن شيرنيحوفسكي في مجلة شؤون فلسطينية (تموز - يوليو ١٩٧٣م) تحت عنوان "شاؤول شيرنيحوفسكي: بين التمرد والاستسلام".

في الدراسة المذكورة يكشف المسيري ما تحويه الفكرة الصهيونية من تشوه وعنصرية، لأنها تقوم على منح أفضلية غير إنسانية للخرافات والأساطير الدينية اليهودية المتعلقة بأرض الميعاد على الواقع القائم حقاً في تلك الأرض، مع ما يعنيه ذلك من حرمان لأصحاب الأرض من حقوقهم كافة بما في ذلك حقهم في الحياة على أرض وطنهم.

وفي دراسة له عن "الفكر الصهيوني في شعر بيالك" نشرها في مجلة شؤون فلسطينية في عدد شهر آب - أغسطس ١٩٧٢م اختار المسيري مجموعة من قصائد "الشاعر القومي" للحركة الصهيونية والتي يعود فيها

بيالك إلى الطبيعة. ويذكرنا المسيري بأن فكرة العودة إلى الطبيعة هي الركيزة الأساسية لفكرة "محبة صهيون" التي انطلقت منها الحركة الصهيونية وحملت اسمها في البداية.

كما أنه لا يتردد في كشف زيف "العاطفة" التي تنضح بها القصائد التي كتبها بيالك عن "الأرض الموعودة" لأنها ببساطة، لا تقوم على معرفة وثيقة بالأرض التي "يتوق شوقاً" إليها، بل إلى أرض متخيلة لا وجود لها إلا في ذهنه المشبع بأساطير التوراة عن "أرض الوعد الإلهي" في فلسطين.

ويقارن المسيري ذلك كله بما هو موجود لدى الشعراء الفلسطينيين الذين يعرفون أرضهم بجبالها وسهولها ومنحنياتها وبنباتها وحيوانها وبمدنها وقراها، كما أنهم يعرفون شعبهم وتاريخه وعاداته وتقاليده وفنه وأدبه وثقافته، وهذا ما يعطي الشعر الفلسطيني أفضلية فنية وفكرية على نتاج الشعراء الصهاينة؛ لأن المعاناة في أشعارهم حقيقية مثلما أن الفرح حقيقي والوصف حقيقي، والغناءُ ينتمي إلى فنون تلك الأرض وذلك بالعكس تماماً من هذه المشاعر والعواطف والأفكار كما عكسها نتاج الشعراء الصهاينة.

وفي قصيدة "إلى عصفور" التي يختارها المسيري من شعر بيالك يستخدم الشاعر الصهيوني العصفور رمزاً "يخاطب من خلاله رموز الأرض المقدسة، ويطلب منه أن يخبره عن أمجاد تلك الأرض القديمة، ويبثه أشواقه إلى هذه الأرض" يقول:

تحية دافئة لعودتك أيها العصفور الجميل

من البلاد الحارة إلى نافذتي،

كم اشتاقت نفسي إلى صوتك العذب

أتحمل لي السلام من إخوتي في صهيون،

من أخوتي البعيدين القريبين؟

يا أيها السعداء أتعلمون أنني أعاني،

نعم إنني أعاني من الآلام.

ثم يسأل الشاعر العصفور عن حال كل ما تشتمل عليه الأرض المقدسة من رموز ذات دلالات دينية لليهود:

أتحمل لي السلام من فاكهة البلاد

ومن السهل ومن الوادي ومن قمم الجبال؟

كيف حال نهر الأردن ومياهه الصافية؟

كيف حال كل الجبال وكل التلال؟

ويلاحظ المسيري تلك العمومية التي تتصف بها هذه القصيدة، حتى والشاعر يحاول أن يشير إلى تفاصيل خاصة بالأرض الموعودة التي يخاطب العصفور العائد منها، بذكر التلال والجبال والوادي ونهر الأردن، وهي عمومية ناتجة عن حقيقة أنه لا يرتبط بـ"علاقة مباشرة ومحسوسة وشخصية بهذه الطبيعة، بل هي علاقة مستقاة من الكتب الدينية والأدبية اليهودية"، كما يقول المسيري. ثم يمضي للمقارنة بين قصيدة بيالك المذكورة وبين ما جاء في قصيدة لمحمود درويش كانت فيها درجة المعرفة بالأرض وخصوصية هذه المعرفة ومحسوسيتها على درجة باهرة من الوضوح:

لن يصب النيل في الفولغا

ولا الكونغو ولا الأردن في نهر الفرات

كل نهر وله نبع ومجرى وحياة

انطلاقاً من الذهنية نفسها التي درس فيها المسيري نتاج الشاعرين الصهيونيين مناحيم بياليك وشاؤول شيرنحوفسكي في ضوء الأفكار الصهيونية التي يعتنقانها، درس المسيري أشعار وولت ويتمان بوصفه ابناً لعصره وواقعه، فرأى في نتاجه الادبي تعبيراً عن رؤية الولايات المتحدة لنفسها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي المرحلة التي حققت فيها الرأسمالية الأميركية ثورتها الصناعية، وحققت فيها انتصاراتها الضخمة سواء بضم الجنوب إلى الشمال، أو الاستيلاء على أجزاء كبيرة من المكسيك، أو التوسع الضخم في الصناعات كافة، وخاصة صناعة النسيج. كل هذا كما يرى المسيري جعل شعر وولت ويتمان تعبيراً عن نشوة الانتصار هذه.

لقد درس المسيري ويتمان في ضوء مجموعة من الحقائق التي رأى أنها الإطار الأنسب لدراسة أعظم شعراء أميركة، فويتمان الذي كان ينتمي إلى عائلة تدين بمذهب الكويكرز (الأصحاب)، وهو مذهب يكاد يلغي وجود الإله الموضوعي، ويرى أن الله موجود على هيئة نور يضيء داخل ذواتنا، وأننا نصل إليه من طريق الحدس والشعور. ويتمان إذن ليس ابن طبقته فحسب بل هو ابن عصره أيضاً، وهو شاعر الذات الأميركية بحق، بكل مافيها من نبل وخساسة وبكل ما فيها من مقدرة على التحليق المتسامي، ومن ارتباط بالحقائق الملساء المصمتة، "فلتأخذي أوراقي يا أميركة، فلتأخذيها إلى الجنوب أو إلى الشمال، ولترحبي بها في كل مكان، فهي من صلبك". "دراسات في الشعر" (ص ٢٩٥).

ولكن أهم ما توصل إليه المسيري فيما يتعلق بويتمان في اعتقادي هو الربط بين نتاجه الشعري وبين الفلسفة البراغماتية، تلك الفلسفة التي تقرن بأميركة مثلما تقرن أميركة بها، والنظر إلى شعره في ضوء تلك الفلسفة النفعية التي تنظر إلى الأمور والأشياء والأحداث، بل والبشر بما هم

كذلك، أي مجردين من أي أبعاد أخرى، وذلك على النقيض من الفلسفات الأخرى التي تميل إلى أنسنة المشاهد والأشياء وبث روح الحياة فيها. فهو يرى في قصيدة ويتمان "عنكبوت ساكت صبور" "دراسات في الشعر" (ص ٣٠٠) التي يصف فيها عنكبوتاً بما هو عنكبوت، دون أن يستخدم الرموز التقليدية، بوصفها قصيدة تبرز الجانب البراغماتي من ويتمان "في ابتعاده عن استخدام المصطلحات المتخصصة وتفضيله استخدام لغة عادية مستقاة من الموقف أو القضية التي يعالجها". "دراسات في الشعر" (ص٣٠١).

ويستنتج المسيري أن "ويتمان بإحساسه العملي هذا وانهزامه أمام الأشياء والجزئيات قَدَّم أوضح تعبير عن الوجدان الأميركي، فهو وجدان لا يؤمن بمقدرة الإنسان الواعي على تشكيل بيئته بشكل ثوري راديكالي، ولكنه في الوقع ذاته خيال قادر على التعامل بكفاءة مع الأشياء يوماً فيومًا." "دراسات في الشعر" (ص٣٠٦).

لا يحتاج المتابع لكتابات المسيري إلى كبير جهد ليكتشِفَ تلك الروح الانتقادية الغالبة في أعماله الأدبية والفكرية على حد سواء، والتي ينظر من خلالها إلى الحضارة الغربية، وهو نقد يمتد إلى مكونات هذه الحضارة والمدارس الأدبية والفلسفية والتيارات الحديثة في مجالات الفكر والنقد الأدبي التي أنتجتها هذه الحضارة، بل يبدو وكأنه ينقد هذه الحضارة بمجملها، وهو نقد على درجة من العنف ممّا قد يجعل بعض نقاده يرون أنه عدو معلن للحضارة الغربية، وأنه ينظر إليها من خلال منظار أسود قاتم، فلا يرى أي ظلال إيجابية فيها، ثم ينتقل خطوة أبعد حين يشمل بروحه النقدية النتاج الأدبي من خلال النظر إليها من ذلك المنظار الأسود نفسه فتشمل القتامة الواقع والفكر والأدب والفن في آن معاً.

ومثل هذه النظرة إلى نقد المسيري للحضارة الغربية ربما تكون قاسية، ولكنها في بعض الأحيان تمتلك نصيباً من الصحة، وسوف أعطي مثالاً على

ذلك، فهو مثلاً يرى أن التعريف الدقيق للحداثة هو "نزع القداسة عن العالم والإنسان والطبيعة، " "دراسات في الشعر" ص٣٣٥)، وليس مفهوماً يعني فصل الدين عن الدولة. كما يرى أن تعريف العلمانية بوصفها فصل الدين عن الدولة كانت له في أواخر القرن التاسع عشر "قيمة تفسيرية كبيرة" حين كانت الدولة المركزية صغيرة، وحين كانت رقعة الحياة الخاصة بمنأى عن عمليات العلمنة. ولكنه يأخذ على هذا التعبير أنه "يلزم الصمت تماماً بخصوص مرجعية المجتمع النهائية، وبخصوص الحياة الخاصة والقيم الإنسانية والأخلاقية التي يتم الحكم من خلالها على ما حولنا من ظواهر وعلى ما يقع لنا من أحداث". "دراسات في الشعر" (ص ١٥١).

وهو يرى أن تطورات جوهرية حدثت، تحولت معها الدولة المركزية إلى تنين متوحش بعد أن طورت أجهزتها الأمنية والتربوية المختلفة، جعلت الوصف الأكثر دقة لمفهوم العلمانية بمعناه التقليدي هو "العلمانية الجزئية" ، أما العلمانية بمفهومها الجديد، وبعد التطورات التي أتى على ذكرها، فإن التعريف الأدق لها هو "العلمانية الشاملة" أو "العلمانية المادية" والتي يرى أنها تحول العالم إلى مادة استعمالية لا قداسة لها ولا حرمة، كما ذكرنا سابقاً.

ويستفيض المسيري في الشرح قائلاً : إن ما يصطلح على تسميته "العلمانية الشاملة" أو العلمانية المادية، وهو اسم آخر منحها إياه المسيري تمييزاً لها عما يسميه "العلمانية الجزئية" ، "ليست فصل الدين عن الدولة وحسب، وإنما فصل الدين عن مجمل حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص حتّى يصبح العالم مجرد مادة استعمالية لا قداسة لها ولا حرمة.

وقد شرح المسيري "نظريته" هذه، إن جاز التعبير، في كتاب من جزأين حمل عنوان "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" (دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢).

في تنقله الذي لا يهدأ بين الأدب والفكر يأخذ المسيري فكرته هذه عن العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ويناقش في ضوئها قصائد ثلاثاً يرى أنها تبين تصاعد معدلات العلمنة باعتبارها نزع القداسة عن العالم كما يرى، هي قصيدة "إنها لأمسية بديعة" لويليام وردزورث و"شاطئ دوفر" لماتيو أرنولد و"عاهرة دوفر" للشاعر الأميركي أنتوني هكت، في دراسة بعنوان "نزع القداسة عن العالم، معدلات العلمنة كما تتبدى في ثلاث قصائد" "درسات في الشعر" (ص١٥١).

وعلى الرغم من أن الدكتور المسيري قدم في تلك الدراسة لمحات نقدية نافذة حقاً من خلال فهم بعض القصائد فهماً إيمانياً منح القصائد أبعاداً جديدة لم تكن منظورة، وأبرز جوانبَ جديدة من القول الشعري الذي تضمنته القصائد الثلاث، فإن محاولة تتبع فكرة فلسفية اجتماعية وخاصة في جانبها الإجرائي المتمثل في نزع القداسة عن العالم من خلال قصائد بعينها، لا يساعد في إطلاق النص الأدبي إلى آفاق جديدة واسعة لفهمه في أفقها الرحيب، بل يحصر النص في حدود أقرب إلى الضيق وإلى تقليص أفق التعبير الشعري بدلاً من توسيعه، ووضع حدود لفهم النصوص الشعرية التي أرى أنها تحتاج في واقع الأمر إلى مزيد من الرحابة ومزيد من تتبع للإيحاءات البعيدة للعبارات ومدلولاتها وأبعادها من خلال دراستها في ضوء تطورات أكثر تعقيداً يتداخل فيها ما هو فلسفي بما هو سياسي، وما هو شعري بما هو فكري، وما هو اجتماعي بما هو جمالي. ولنا أن نلاحظ على دراسة المسيري المشار إليها أنها دراسة يقينية صارمة وليست مفتوحة على احتمالات لا نهائية كما هو شأن النصوص الشعرية العظيمة، والقصيدتان الأولى والثانية على الأقل، تنتميان إلى ذلك النوع من القصائد الخالدة التي يتغير الزمن ويتغير فهم النقاد والقراء لها، ولكنها تبقى خالدة على مر الزمن وتعاقب الأجيال.

وعلى الرغم من ذلك كله، فإن وضع المسيري للقصائد الثلاث في هذا السياق يمثل إضافة إلى القراءات المتعددة لهذه القصائد، كما يمثل إضافة إلى إنجازات المسيري العديدة والتي حققها في كتاباته التي توزعت على مواضيع على درجة مدهشة من التنوع والثراء.

إلى ذلك فإنني أرى في الدراسة ملامح غلبة واضحة للمفكر في عبد الوهاب المسيري على الناقد فيه، هو الذي بدأ ناقداً يضفي على العمل الأدبي الذي يتناوله أبعاداً فكرية وفلسفية تضيءُ جوانب خافية من العمل، وتثريه وتمنحه جوانب جمالية جديدة، وتأخذه إلى آفاق رحبة ومختلفة عن تلك التي درج النقاد الأدبيون والأكاديميون على أخذه إليها من مثل الدراسات اللغوية والبنيوية والتفكيكية وغير ذلك من دراسات تنطلق من مدارس النقد الأدبي تلك.

لقد بدأ المسيري حياته ناقداً أدبياً متخصصاً في الشعر الرومانتيكي الإنجليزي والأميركي، ولكنه منذ دراساته الأولى كان يضيف إلى نقده الأدبي جرعة فكرية ظلت تزداد مع مرور الزمن حتى غلب الفكر على النقد، وغلب المفكر في المسيري على الناقد فيه، واليوم قد يتذكر كثير من المتابعين لمسيرته أنه بدأ ناقداً أدبياً، ولكنهم يشيرون إليه بوصفه مفكراً. وربما كان من الطريف أن نرجح أن المسيري نفسه ربما كان قد نسي في غمرة انشغالاته الفكرية أنه بدأ ناقداً أدبياً، وحين تذكر فإنه دفع بكتابين يضمان دراسات وأبحاثاً ومقالات أدبية كان قد نشرها فيما مضى من الزمن ليصدرا ويذكران من نسي بأنه كان يوماً ناقداً أدبياً، ولكن واقع الأمر يقول: إن صدورهما قد جاء ليذكر بماض انقضى، وإن الحاضر يقول: إن من أصدر الكتابين المذكورين في النقد الأدبي هو المفكر عبد الوهاب المسيري.

لئلا يأكلك الذئب

من المعلوماتية إلى الرؤية المعرفية عند المسيري

«رُبَّ حَامل فقه إلى من هو أفقه منه،
و رُبَّ حامل فقه ليس بفقيه»

(حديث شريف)

سمير بودنيار❖

ثمة ملاحظتان أساسيتان يحسن - في ظني- تقديم هذه الورقة بهما.

أولاهما: أنه من الصعب على من يقرأ مفكرنا العربي الكبير، الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري أن يتناوله في غير طرح مركب، يقارب من خلاله رؤيته الكلية، التي تنتظم - في تناغم عجيب ونادر- كل ما يكتب، فأطروحة المسيري تباعد البساطة إلى التركيب حين تباعد المادية/ الطبيعية إلى رحابة الإنسانية.

ومع ذلك فقد جازفت بتناوله، بخلاف ذلك من خلال معلمة من معالمه المنهجية، وهي تناوله لقضية أو آفة "المعلوماتية"، وعبر رحلته الفكرية أساساً، التي عزّ أن يقرأ المرء نظيراً لعمقها الإنساني والفكري

❖ أستاذ باحث في علم الاجتماع السياسي-جامعة محمد الخامس-الرباط-المغرب، رئيس مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية (وجدة-المغرب).

بوصفها "رحلة فكرية"، مع التوقف عند ما يلامس الموضوع في غيرها من أعماله أحياناً قليلة.

فرحلة المسيري الفكرية تبدو على درجة من الغنى حيث استجمعت ملامح رؤيته "الذاتية"[١] والإنسانية والفكرية (وهي متماهية حيث يصعب فصلها على كل حال) حتى أمكن عدّها معلمة، بل خلاصة المشروع الفكري للمسيري في الواقع[٢]، وما أطروحاته الفرعية، وإنتاجاته الفكرية السابقة لها كما اللاحقة إلا تمثلات روحية وعقلية، أو تطبيقات فكرية للخلاصات الكامنة في الرحلة.

أما **ثاني** هاتين الملاحظتين: فتتصل بعنوان الورقة الموسوم بـ"لئلا يأكلك الذئب". فرغم ما يعرفه أي قارئ للمسيري عن "الذئاب الثلاثة" التي تحدث عنها في رحلته[٣] وهي ذئبي الثروة والشهرة، بالإضافة إلى الذئب المشار إليه في عنوان الورقة أي" الذئب الهيغلي" المعلوماتي، فإن الذئبوية عند المسيري ربما كانت مشكلة تمثل تهديداً وجودياً أوسع حتى من مجال الذئاب الثلاثة على خطورتها، والتي كثيراً ما تطفو على سطح العبارة عنده وهو يتحدث عن الذئب الذي "التهم" بعض العباقرة في حياته، أو الذئب الذي "يهاجمه المرة تلو المرة"، أو الذئاب التي ظلت "تنهشه" بعض الوقت[٤].

---

(١) يتجاوز المسيري تماماً "ثنائية" "الذات والموضوع" إلى الاحتكام إلى قاعدة "التفسيرية"، ويشرح سياق الفكرة بقوله: "إذا كانت المعرفة الموضوعية تؤدي إلى تراكم المعلومات الصمّاء التي لا تقول شيئاً، والمعرفة الذاتية لا تفيد كثيراً في عملية معرفة العالم الخارجي، فكيف يمكن فك هذه العقدة؟..هنا نطرح فكرة التفسيرية". عبد الوهاب المسيري، الإنسان والحضارة، كتاب الهلال ع٢٦٦ تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٢م، ص: ٣٥٤.

(٢) المسيري، السيرة الفكرية، دار الشروق، القاهرة.

(٣) المسيري، المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

فالذئب هنا رمز للتهديد الوجودي المطلق، الذي لا يبارح مسار الحياة الإنسانية إلا بإيجابية الإنسان وتمسكه بما يعصمه من أخطاره، وثقة المسيري بالإنسان ككائن مركب ذي أبعاد متسامية تجعل الأهم في المعادلة "الذئبوية" ليس هو قدرة الذئب على الفتك، بقدر ما هي مهارة الإنسان في التعامل وقدرته على الترويض، أي على المقاومة، حتى لو كان الذئب "ذئباً خاصاً جداً"، "جواني لأقصى درجة"[١]، كما يصف المسيري ذئبه المعلوماتي، الذي يعترف أنه " لا يزال رابضاً" بداخله" لأنه "لم يتخلص منه بل روضه فقط"[٢].

في هذا المستوى لا تتجلى قدرة الإنسان/ الفكر على عدم الخضوع لسطوة المعلومة والوقوع بالتالي في آفة المعلوماتية، بل كذلك - في الواقع- مقدرة الإنسان الحاسمة على ممانعة اكتساح الأفكار المادية اللاإنسانية، المسددة بمعرفة الحدود الإنسانية في إنتاج الفكر، والقدرة على الإبداع والاجتهاد، بالطريقة نفسها التي تتجلى بها أهمية مقدرة الإنسان في العالم الطبيعي على مواجهة الذئب المادي- الشرس والفتاك- بسلاح يعادل مقدرة الذئب على الهجوم، ولعل الحكمة العربية المضمنة في بيت الشعر الشهير:

تعدو الذئاب على من لا كلاب له وتتقي مربض المستأسد الضاري

تشير بجلاء إلى هذا المعنى، حيث الحسم في النهاية هو لمدى القدرة على المواجهة، أما إن تاه الإنسان عن سبيل المقاومة، أو غفل عن مواهبه الإنسانية الفذة المؤطرة بحدود مقدرته، فهو لا يفقد قدرته على مواجهة ذئب داخلي جواني رابض كالذئب المعلوماتي الهيغلي فحسب،

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

بل إنه يتحول إلى عنصر إفناء ذاتي، يميت قدرته على الإبداع بنفسه ويستسلم لأية آفة.

أليست قصيدة عمر أبو ريشة الشهيرة تخبرنا أن:

لا يلامُ الذئب في عدوانه   إن يك الراعي عدو الغنم

أي إن يكن الإنسان - بماديته ولا إنسانيته - عدو نفسه، فلا معنى لمحاولة بناء منظومة معرفية بديلة، في ظل تهديد قائم ومهدد بالابتلاع، ومن هنا أهمية التعرف إلى الذئب، قبل تحذير الباحث والأكاديمي من "افتراسه"، وأدواته في ذلك. بين يدي مقاربة المنظومة المعرفية التي يقترح المسيري علينا، والتي يبدو أنها نجحت معه من خلال تجربته الخاصة في إنجاز المهمة، أي "ترويض الذئب".

١ - المعلوماتية: محددات الأزمة الفكرية أو (مهارات الذئب)

بداية، ربما أمكن تعريف المعلوماتية ببساطة: بأنها ركون الإنسان/ العقل إلى سلطان المعلومة المجردة، المجتزأة من سياق الفكر، أو المنفصلة عن أي منظومة معرفية، بحيث يتم التعامل معها باعتبارها محددة مسار التفكير في ذاتها ومادته الوحيدة، لا بسبب علاقتها بالموضوع الكلي أي (قدرتها التفسيرية)، وربما كانت أخطر نتائجها والتي أركز عليها في هذه الورقة،هي تلك التي تتجلى في مسار الباحث، حيث إنها تضيّع بوصلته حين تتلبّسه فيصل إلى عكس مقصده تماماً، أي إلى ما يساوي حالة الجهل/ اللامعرفة، من حيث أراد تحصيل أكبر قدر متاح من العلم/ المعرفة. لأن " الرغبة المعلوماتية هذه حينما تنهش إنساناً فإنها تجعله يقرأ كل شيء حتى يعرف كل شيء، وينتهي الأمر بالمسكين أنه لا يعرف أي شيء[بمعنى المعرفة "العالمة" القادرة على حفزه على التفكير وتوليد

المعاني والإشكالات ومقاربتها، عبر القدرة على الإبداع واستخدام ملكاته العقلية] فالحقيقة غير الحقائق"[١]كما يقول المسيري، فهو يقيم تمييزاً بين الحقائق والحقيقة، لأن الأولى "أشياء مادية صرفة توجد في الواقع على هيئة تفاصيل متناثرة، منعزلة عن ماضيها التاريخي وسياقها الحاضر وعن الحقائق الأخرى"[٢]، أما الثانية (الحقيقة) فهي" لا توجد في الواقع وإنما يقوم العقل المبدع بتجريدها واستخلاصها من خلال عمليات عقلية تجري على المعلومات والوقائع والأحداث المتناثرة، فيقوم العقل بربط الوقائع والحقائق والتفاصيل ببعضها البعض ويراها في علاقتها بالحقائق المتشابهة ومعارضتها للحقائق الأخرى كما يربطها بماضيها التاريخي وواقعها الاجتماعي"[٣]. وكما هو الحال مع الذئب في تهديده للإنسان، فإن المعلوماتية إذن تهديد ذو طبيعة وجودية بالنسبة إلى الباحث، إذ حين تتمكن منه تفقده سبب وجوده ومبرّره ومعناه، وهو القدرة على التعرّف والتعقّل والتأمل والتركيب وبالتالي التفكير وإنتاج المعرفة.

ومن هنا أهمية تركيز النظر، والاقتراب من هذه الظاهرة التي صح أن نصفها بآفة الفكر، والتي أصبحت اليوم عنوان أزمة البحث، ومشكلة أساسية لدى أكثر الباحثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية، خاصة في أوساطنا الأكاديمية وبيئتنا الجامعية التي تتكاثر عليها أزمات من كل نوع، والمسيري حين يقارب هذه الإشكالية المعقدة في الواقع، فإنما يفعل ذلك غالباً انطلاقاً من تجربته الغنية في البحث الأكاديمي على امتداد حياته الجامعية الطويلة، فضلاً عن تجاربه الفكرية المتصلة الحلقات، لما قبل

(١) الرحلة الفكرية ص١٤٠.

(٢) نحو نموذج تفسيري اجتهادي ع الوهاب المسيري ص ١٤٥.

(٣) المصدر نفسه.

الجامعة وما بعدها. مما يعطي قيمة مضافة وأهمية استثنائية للوقوف عند تجربته في هذا الصراع.

فكاتبنا الذي لا تَخفى أهمية مساره هذا في تناول تلك الآفة، خاصة بالنسبة إلى الباحثين وطلاب الجامعات من معدي البحوث، يجاوز باستمرار مستوى عرض التجربة، إلى استجلاء ملامح المشكلة، بالعمق الذي ينبه لا إلى تجلياتها فحسب، بل إلى عناصرها الكامنة والتي تمثل جوهر الآفة المعلوماتية وعنصر قوتها الحقيقي في الفتك بمن يمضي على سبيل البحث، متى استطاع الذئب المعلوماتي إليه سبيلاً.

اللغة الإيقونية لغة معلوماتية بالضرورة

تبدو أهمية إشارة - ربما عابرة - وردت في رحلة المسيري الفكرية عن "اللغة الإيقونية" التي لا تشير إلا إلى نفسها، بحيث تجعل التواصل غير ممكن و المعرفة مستحيلة[١]، و هي ما يبدو أنه يسمى اليوم على نطاق واسع (باللغة المتخصصة أو لغة البحث العلمي أو اللغة الأكاديمية)، والتي تتمثل مشكلتها أساساً - بالنظر إلى مهمة اللغة التعبيرية أو الإشارية -[٢] في تقييدها لأية مقدرة على "التعميم" أي على الارتقاء فوق المعلومة التفصيلية للتأمل باستمرار في الاستنتاجات العقلية، أو بناء الخلاصات الفكرية باستعمال القدرة على الإبداع أيضاً. وخطورة هذه اللغة حين يرتضيها الباحث ويقبل بها معبراً وحيداً (لأفكاره) أنها تبقيه فريسة دائمة متى دهمته آفة المعلوماتية المجردة، المنعزلة عن الفكر.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) أهم تجليات تلك الوظائف في الموضوع الذي نحن بصدده، هو تأثير اللغة في عملية الإدراك، وهو أمر يفيده علم الأنتروبولوجيا، أنظر إشارة د. عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق ص ٣١٩.

الحاجة إلى التعميم

وليتضح إلى أي مدى تمس حاجتنا الإنسانية إلى التعميم، بخلاف السائد، كضرورة لبناء أيٍّ من أنساق المعرفة، بل للتمتع بهامش للتفكير في أي مجال، يورد المسيري تجربة عاشها في سعيه للالتحاق بالدراسة في جامعة كمبريدج مع أستاذ الأدب الرومنتيكي الإنجليزي البروفسور إيان جاك Ian Jak، حين تحسّس الأستاذ الذي طلب لقاء الطالب المترشح من ميله إلى " التجريد والتعميم " ، لتصوّره أنه (المسيري) عديم المعرفة بنسيج الأعمال الأدبية [ومن ضمن ذلك النسيج طبعاً مادتها المعلوماتية]، فكان ردّ الطالب الحاصل على الليسانس لتوّه: " أنني لا أتعامل مع العموميات وحسب، وإنما مع العام في علاقته مع الخاص[ألم نقل: إنك لا تستطيع قراءة المسيري إلا باستصحاب "التركيب"]، وأننا كبشر لا يمكننا أن نفكر ونتحدث إلا من خلال قدرمن التعميم." طبعاً كان جواب الأستاذ من وحي تجربته الموضوعية " إنه يجب عدم التعميم على الإطلاق.." .

وفي الوقت الذي يحيل المسيري هنا إلى ضرورة وجود مستوى "تحتي" للتخصيص، حين يشير في سياق القصة ذاتها إلى "أن المستوى التعميمي للبحث الذي قدّمته له لا يتطلب مني تناول التفاصيل على هذا المستوى من التخصيص" ، فهو في الواقع ينبه إلى حاجة الإطار المعرفي للمعلومة التفصيلية في سياق ما يعرف من عمليات التركيب والتعليل وتمثيل النموذج الكلي بشواهد جزئية. مع التأكيد على حتمية بلوغ المستوى الفوقي/التعميم، الذي ينتفي بانعدامه المحدد للكم المعلوماتي، وهو مادة خام أولية، لا غنى لها لتستوي على سوقها نتاجاً فكرياً عن منهج متأمل ومبدع ينظر فيها ويعمل أدواته في البناء.

وهي الفائدة الأخرى التي يستخلصها المسيري من قصة أحد زملائه الذين "التهمهم الذئب" ، فكان في قصصهم آية وعبرة، قصة الزميل الذي

تمت تسويته معلوماتياً من قبل الأستاذ إيان جاك نفسه في مرحلة البحث "الأكاديمي" الجامعي، فكانت النتيجة أنه لم يخُط كلمة واحدة بعد حصوله على الدكتوراه، لسبب بسيط هو أنه" لا يريد أن يعمم، وأي كلام إنساني يحتوي على قدر من التعميم. كما أنه كان يريد حشد المعلومات الموجودة كلها على ظهر الأرض بخصوص بحثه، لأنه لا يوجد (لديه) إطار تحليلي (أو نموذج تحليلي) يضبط عملية مراكمة المعلومات"[١]. بوصفه الصورة العقلية المجردة، والنمط التصوري، الناتج عن عملية التجريد(التركيب والتفكيك)، حين يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها ويبقي البعض الآخر، ثم يقوم بترتيبها حسب الأهمية، ويركبها[٢].

والذي يبدو أن العناصر الجزئية الكامنة في المعلوماتية، تبين أنها أكثر من منهج اقتراب إجرائي، ومن هنا بلاغة الحديث عن "الذئب الهيغلي المعلوماتي" بكل ما تشير إليه الصورة من علامات الدهاء. فالرغبة اللاإنسانية المتألهة في معرفة كل شيء قبل إبداء رأي أو تفكير، واللغة المكتفية بذاتها مقصداً وغاية، المشيرة إلى نفسها دون اكتراث بأداء مهماتها التواصلية الوجودية، والامتناع عن التعميم الذي يشل الفكر ويحرم من إطار أرحب للتحليل، وبالتالي من إدراك النماذج، هي جميعاً بعض مهارات الذئب المعلوماتي وعناصر قوته في الفتك، أو هي مقومات ما يصح أن نعتبره "الرؤية المعلوماتية" المعادية للفكر، بل وللإنسان نفسه.

ولعل أحد أبرز مظاهر تلك العداوة للإنسان، أن الرؤية المعلوماتية تضرب بالضرورة عنصر الثقة فيه، في مواهب الإنسان و إمكاناته، إذ تحيل مرجعية الإنتاج الفكري إلى الكم المعلوماتي، فتحيّد العقل والإبداع وبالتالي المقدرات الفكرية للإنسان، ومن هنا تضرب ثقته في نفسه وفي

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) مقدمة إشكالية التحيز ص ١٧.

إمكاناته الخاصة، بسبب خضوعه لسلطة المعلومة المطلقة، والرحلة الفكرية للمسيري تتيح لنا استعراض نماذج متعددة لهذه الحالة التي تضرب فيها المعلوماتية -مستخدمة أمضى أسلحتها ضد الإنسان والفكر- عنصر الثقة، فتحيل الإنسان إلى مسجّل، ونتاج العمل الفكري إلى مذكرات.

٢ - معالم المنظومة المعرفية أو(لئلا يأكلك الذئب)

من خلال نماذج ثقة المسيري في نفسه التي أنقذت مستقبله العلمي/ والأهم: الفكري مرات عدة، تمدنا السيرة الفكرية بأحد أهم أسباب النجاة في بيئة أكاديمية اجتاحتها المعلوماتية، تماماً كالبيئة الجامعية العربية الراهنة، والتي ينبغي العمل على ترسيخها لدى الطالب والباحث، عبر الاشتغال على تنمية حسه التساؤلي والنقدي.

ينبه د.عمرو شريف في كتابه عن رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية إلى أن تحوّله الفكري، تعبّر عنه ثلاثة مفاهيم منهجية أساسية، وهي:

١- الانتقال من الموضوعية (الفوتوغرافية المتلقية) إلى الموضوعية الاجتهادية. (وهو جوهر الانتقال من "المعلوماتية" إلى الرؤية المعرفية القائمة على نموذج يراعي علاقة الجزء بالكل والواقعة بالنمط، والظاهر بالباطن لأن الثلاثة الأخيرة (الكل والنمط والباطن) لا توجد في الواقع وإنما هي أطر يجردها العقل الفعَّال)[1].

٢- رفض العقل السلبي وتبني رؤية توليدية للعقل.

٣- رفض الرصد المباشر للواقع لأن الإنسان يدرك الواقع من خلال (الخريطة الإدراكية).

---

(١) السيرة الفكرية ص٣١٠.

رُبَ حامل فقه أو نقض المعلوماتية

يشير المسيري إلى ثلاثية الثقافة والذكاء والخيال، بوصفها عناصر المنظومة البديلة للمعلوماتية، أي امتلاك الرؤية المعرفية التي هي شرط الإبداع الفكري الإنساني، فإن صيانة حق الاختلاف والتعدد شرط امتلاك تلك الرؤية (يمكن هنا استحضار الثلاثية الفكرية الأخيرة للفيلسوف العربي طه عبد الرحمن التي يؤسس بها ومن خلال معماره اللغوي والمنطقي الخاص، للحق في امتلاك النموذج الفكري عبر لازمة الإبداع: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ٢٠٠٢، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ٢٠٠٥، وروح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ٢٠٠٦).

التفقه أو سبيل التفسيرية وفق رؤية معرفية

و " إذا كانت المعرفة الموضوعية تؤدي إلى تراكم المعلومات الصماء التي لا تقول شيئاً، والمعرفة الذاتية لا تفيد كثيراً في عملية معرفة العالم الخارجي، فكيف يمكن فك هذه العقدة؟، هنا نطرح فكرة التفسيرية، وسنبدأ برفض مصطلحي ذاتي وموضوعي، اللذين يؤديان إلى عملية الاستقطاب هذه، عالم موضوعي لا قسمات له ولا ملامح ولا معنى، في مقابل رؤية ذاتية منغلقة تماماً على نفسها لا علاقة لها بالعالم المحيط بنا، ولن يكون معيارنا الدقة أو كم المعلومات أو مدى مطابقة معلوماتنا للواقع، وإنما المقدرة التفسيرية للمصطلح والأطروحة "[1].

أصل الفقه في اللغة الفهم، فهو فهم غرض المتكلم من كلامه (الوظيفة التواصلية للغة).

---

(١) د عبد الوهاب المسيري " الإنسان والحضارة "، كتاب الهلال العدد ٢٦٦، أكتوبر ٢٠٠٢، ص: ٣٥٤.

وقيل فقه الأشياء الخفية، فهو أخص من مطلق الفهم[١] (المستويين التعميم والتخصيص)، وقيل: التوصل إلى علم غائب (الاستنتاج، التفسير) بعلم شاهد (المعلومات، الحقائق)، فهو أخص من العلم (الإطار/ النموذج/ البعد المعرفي). وشرعاً: العلم بالأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد[٢] (العقل الإنساني/ الإبداع/ الإيجابية التفسيرية بدل الموضوعية المتلقية).

تلك حسب فقه الرؤية المعرفية عند المسيري هي المركب الذي يمتطيه طالب الفكر لئلا يأكله الذئب.

(١) السمين الحلبي عمدة الحفاظ في تفسير أشراف الألفاظ، ج٣ مادة(فقه).

(٢) محمد عبد الرؤوف المناوي التوقيف على مهمات التعاريف، ،ص ٥٦٢-٥٦٣.

المسيري ...

قسمات المفكر وسمات التفكير

عمار علي حسن❖

منذ زمن بعيد والتفكير المنطقي المؤسس على ولادة النتائج من المقدمات يتقدم على ما عداه من طرق الفهم والإدراك، ويُقدم إلى الناس في مشارق الأرض ومغاربها على أنه الطريقة الوحيدة المحترمة لإعمال العقل، لكن هناك من يتمرد على هذه الوسيلة التقليدية، ويفكر تفكيراً متجدداً أو "جانبياً" وليس تفكيراً نمطياً رأسياً. تلك هي السمة الأولى لما ينتجه الدكتور عبد الوهاب المسيري من أفكار، تتبعها سمات أخرى، منها "الإحاطية" التي تعني موسوعية الثقافة وتعدد روافد المعرفة، الأمر الذي انعكس على إنتاجه الغزير، في الفكر والأدب، ومنها ممارسة "قطيعة معرفية" أو انتقال بين رؤيتين وهما الماركسية الجدلية بماديتها، والإسلام بفضائه الروحي والمادي معاً، من دون أي انتهازية سياسية، مقدما نموذجاً محترماً في هذا الاتجاه يشبه ما أقدم عليه المؤرخ والمفكر المستشار طارق البشري، والمفكر منير شفيق.

❖ مدير مركز أبحاث ودراسات الشرق الأوسط - القاهرة.

ويتسم المسيري بالشجاعة في طرح أفكاره، غير مبال إلا بالإخلاص للحقيقة، الأمر الذي تبين في تفريقه بين اليهود والصهيونية وإسرائيل، في وقت كان كثيرون مخلصين للتفكير القديم الذي يضع الثلاثة في سلة واحدة على الإطلاق، ومن دون أي تمييز. كما يتسم المسيري مفكراً بالانحياز إلى مصالح الناس، وليس إلى مصلحة السلطان، فقد تبدلت إيديولوجيته وتغيرت قناعاته الفكرية، لكن موقفه من السلطة لم يتغير، فاحتفظ دوماً بمسافة بينه وبينها، وكان دوماً زاهداً فيما لديها من مناصب ومنافع.

علاوة على ذلك فهناك سمات أخرى للمسيري مفكراً، سيتناولها هذا البحث، مستشهداً عليها بآراء المسيري ومواقفه تارة، وما كتب عنه تارة أخرى، وما جاء في ثنايا سيرته التي وسمها بـ"رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر". وسيستفيد الباحث في طرحه هذا ببعض ما جاد به علم اجتماع المعرفة، الذي يعد المسيري نفسه أحد المساهمين فيه، ومن أبرزهم في الوطن العربي.

وهذه السمات في مسيرة المسيري وسيرته وأفكاره، تجعله يقف باقتدار في مصاف المفكرين العرب العظام، بل إن عطاءه الغزير والمتنوع والمنحاز إلى واقعنا، المدافع عن قضايانا، يضفي على إنتاجه الفكري سمتاً عالمياً. ويمكن سرد هذه السمات على النحو التالي:

١ - بناء الأسطورة الذاتية[(١)]:

تتدرج وظائف البحث العلمي من جمع المتفرق إلى ابتكار الجديد، وبينهما مراحل عدة منها اختصار المسهب وتفصيل المختصر وتجلية الغامض ونقد السائد. ويتوزع الباحثون على هذه الوظائف جميعاً، بعضهم يبدأ بالأقل ويجتهد في مسيرته فيرتقي على سلم العلم، ليصل إلى النقطة أو الدرجة التي يؤهله لها تحصيله المعرفي، وانضباطه المنهجي. وبعضهم يكتفي بالدرجات الأقل، إما لثبط في الهمة أو قلة في الطموح أو لظروف اجتماعية مختلفة عالجها "علم اجتماع المعرفة" بصور وأشكال شتى. وآخرون يصعدون السلم في دأب وإصرار وإيمان لا يتزعزع بأن لكل مجتهد نصيباً، فإن أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد. ومن بين هؤلاء جميعاً هناك من يعرف قدر نفسه فيرحمها، وهناك من يدعي لها ما ليس فيها فيعذبها ويعذب الآخرين.

والصنف الأول يقل مع مرور الزمن في بلادنا، متأثراً بالتردي العام في الأخلاق، وتراجع قيمة العلم والعلماء، مع سيطرة المعايير المادية البحتة لتقييم البشر، وقياس موقعهم في الحياة. أما الصنف الثاني فتعج به المؤسسات المنوط بها إنتاج المعرفة، من مدارس وجامعات ومعاهد

---

(١) لا تعني الأسطورة في هذا المقام عملاً ميثولوجياً خرافياً أو خارقاً للعادة، ولا تعني ما في الأساطير من خيال جامح وأوهام مفتوحة، لكنها تعني إصرار الإنسان - أي إنسان - على أن يحقق أحلامه كاملة، مهما واجه من عقبات وعراقيل. وهذا المفهوم الجميل المعبر مستوحى من رواية "الخيميائي" للأديب البرازيلي باولو كويهيلو، التي ترجمها الأستاذ بهاء طاهر، ونشرت ضمن سلسلة "روايات الهلال" تحت عنوان "ساحر الصحراء". فبطل الرواية قطع المفازات الواسعة من الأندلس إلى مصر، وترك كل ما يملك وراء ظهره، وراح يهرول في اتجاه تحقيق حلم أتاه في المنام بالعثور على كنز تحت سفح الهرم.

ومراكز بحثية، فيظن ناقلو المعرفة أنهم منتجون أصلاء لها، ويعتقد حاملو القشور أنهم يقبضون على اللباب، ويظن من يدورون في فلك الحواشي أنهم منغمسون من الأقدام إلى النواصي في المتون العامرة بالمعرفة العميقة الخالصة.

ونظراً لأن هذا الصنف ممن يحسبون على العلماء والباحثين لا يمتلك أصحابه الموهبة الحقيقية التي يحتاجها العلم والمشتغلون به، فإنه يسعى إلى تنمية المواهب الأخرى، المستعارة من الأسواق وبلاط السلاطين وعلب الليل الحمراء، فيجيدون النفاق والرقص على الحبال والتسلق والوصولية، ويتعلمون فن التحايل والتملق والتمركز حول المنافع الذاتية، ويمتلكون مهارات المراوغة والخسة والهروب في لحظات الجد، التي ينسى فيها المخلصون مصالحهم لحساب المصلحة العامة. وحين يفسد المجتمع يصبح هؤلاء الأعلى صوتاً والأرفع مكانة والأغنى مالاً، فيجرفون في زحفهم المتجبر المتوحش، إلى جني الغنائم وتحقيق المصالح الضيقة، الطابورَ الضعيف الواهن من العلماء الحقيقيين، ممن يخلصون للأفكار والمعارف ويهبونها وقتهم وحياتهم وحبهم، موقنين أنه لا يصح إلا الصحيح في خاتمة المطاف، وأن الزبد يذهب جفاء، وأن ما ينفع الناس يمكث في الأرض.

ويتفرع من الصنف الأخير فرعان، الأول يستسلم أصحابه لقدرهم، فيواصلون العمل في المؤسسات الفاشلة، التي لا تقدر قيمتهم، ولا تعترف بعلمهم الغزير، وتمارس عليهم ألواناً شتى من القهر المنظم. ومرد هذا الاستسلام إما لغياب الفرصة البديلة، أو لافتقاد الروح المتمردة المغامرة، أو لعدم تسرب الأمل في إمكانية الخروج قريباً من هذا النفق المظلم، لتعود الأمور إلى نصابها السليم. وقد يظل هؤلاء في مكانهم مخلصين للانتظار حتى تشتعل رؤوسهم شيباً، وقد يفارقون هذه الحياة الدنيا من دون أن ينتهي هذا النفق الطويل، أو ينبلج فجر أحلامهم من

طيات الظلام الدامس. أما الفرع الثاني فأصحابه يمتلكون قلوباً جريئة ونفوساً متمردة، ورغبة أصيلة في تغيير الأوضاع المقلوبة، وتصحيح الأمور المعوجة، والانتصار للعدل، مهما كلفهم هذا من عناء، ويفكر مثل هؤلاء فيما هو أبعد من مصالحهم الذاتية بكثير، ويقيِّمون ما يجري لهم وما يطولهم في سياق أوسع، يمتد ليطوق الوطن بأكمله، وربما تنتابهم في كثير من اللحظات نزعات ونوبات من التسامح والسكينة، فيمتد هذا التقييم إلى العالم من شرقه إلى غربه.

وبعض هؤلاء يقضي عمره في النضال ضد الظلم والفساد في مؤسسته الصغيرة، وبعضهم يترك مثل هذه المؤسسات، ليقيم مؤسسته الخاصة، أو يتحول هو في حد ذاته إلى مؤسسة متنقلة، أينما حل صاحبها حلت المؤسسة، يحقق فيها كل ما عجز عن إنجازه في الوظيفة الحكومية، أياً كان نوعها، ولا يعني هذا تخلي أمثال هؤلاء عن النضال من أجل مجتمع أفضل، لكنهم يوسعون دائرة الكفاح، بعد أن يتخففوا من الأعباء البيروقراطية المعوقة، ويبتعدوا عن مصادر الازعاج والنكد الوظيفي، التي تستنفد جزءاً كبيراً من جهد المبدعين، وتبدد طاقاتهم الخلاقة في أمور تافهة، لا تسمن ولا تغني من جوع.

ومن بين أصحاب هذا الفصيل الأخير هناك قلة تنجح في بناء مشروعها الفكري الخاص، بعيداً عن المناصب والمواقع الرسمية، واعتماداً على الموهبة التي تمثل بالنسبة لهؤلاء المنصب الذي لا يستطيع أي أحد أن يقيل الإنسان منه إلا خالقه سبحانه وتعالى. ويشق أتباع هذا الفريق طريقهم بالجهد والعرق والدأب، وامتلاك ذهنية الإبداع المتجدد، والقدرة على مقاومة ما يعترض مسيرتهم من مثالب ومشاكل، إما تقصد الواحد منهم لذاته، راغبة في تبديد جهده وإفشاله، ليتقهقر ويتأخر ويسير ذليلاً مع القطيع. وقد تكون هذه المشاكل ذات سمة عامة، أو ناجمة عن

خلل هيكلي، ويعاني منها جميع منتجي الأفكار والمعارف، مثل انتشار الفساد السياسي والاجتماعي وتردي الأخلاق وجمود البيروقراطية وتخلفها وتفشي الاستبداد والطغيان.

مثل هؤلاء يبينون أسطورتهم الذاتية على مهل وبجد وجهد صارمين، وينفضون عن كاهلهم غبار الأيام العصيبة، مجددين مع توالي الأيام تحديهم للظروف القاسية والأعداء الألداء، ولا ينفكون حتى ينالوا ما يطلبون، فيبدون نجوماً زاهية وسط الظلام الدامس، وطرقاً معبدة في صحارى الوطن الشاسعة، حتى تتغير الظروف، ويأتي جيل جديد واع يسير على هذه الدروب بخطى واثقة، ويبني على جوانبها أسباب العمران كلها.

والدكتور عبد الوهاب المسيري من الصنف الأخير، إذ بنى أسطورته الذاتية على مهل، خارج المواقع الرسمية وبعيداً عن بلاط السلطان، وعَوَّض إخفاق المؤسسات عن استيعابه بإقامة مؤسسته الشخصية، وجمع حوله نخبة من الباحثين والمترجمين والكتاب المتميزين، وشحذ هممهم، وأيقظ من خلال التحاور معهم غاية ما لديهم من طاقة عقلية، فراحوا يصبونها على الورق، وهو يراجع ويجادل، ويطلب التصحيح والتدقيق، حتى تخرج الفكرة في أنصع صورة يرضاها. وتجاور الفكرة أختها، فيصير لدينا عملاً بحثياً راقياً، ويتابع العمل أخاه، فيصبح عندنا إنتاج معرفي وعلمي غزير.

٢ - نقد الذات ومراجعتها

وهذا الأمر جعل المسيري يعيش في حالة من الجدل المستمر مع الأفكار، يقلبها على وجوهها كافة، مسلحاً بالإخلاص للمعرفة، ومنحازاً إلى الحقيقة والحكمة، فأنى وجدهما فهو أولى بهما. وهذا النقد الذاتي جعل المسيري ينتقل من الماركسية إلى الرؤية الحضارية الإسلامية، ومن

المادية القحة إلى المزاوجة بين المادية والروحانية، سالكاً الدرب الذي سار فيه قبله مفكرون من أوزان طارق البشري ومحمد عمارة، وزكي نجيب محمود الذي انتهى رافضاً "الوضعية المنطقية" بعد أن كانت تشكل بالنسبة إليه الوسيلة الوحيدة لفهم العالم. وهذا النقد الذاتي والانتقال من إطار معرفي إلى آخر، اتسم بصفات عدة الأولى؛ أنه لم يكن انتقالاً انتهازياً، يرمي إلى كسب مغنم أو تجنب مغرم، أو يهدف إلى التقرب من سلطة، أو لطمع في منصب، أو سعياً إلى جني ثروة، بل كان انتقالاً نابعاً من الاقتناع بما توصل إليه ذهنه من حجج وبراهين جديدة، أزاحت الاقتناعات القديمة، أو لطفت من غلوائها، وأضافت إليها آفاقاً أرحب، ووضعتها في موضع المقارنة مع العطاء الفكري "الآخر" وجعلتها في حالة سيولة بعد طول جمود.

والثانية أنه كان انتقالاً متدرجاً، تماماً كما يولد النهار من رحم الليل، وهذا أمر طبيعي بالنسبة إلى مفكر يجادل ويحاور نفسه باستمرار. وهذا التدرج بان جلياً في الإنتاج الفكري للمسيري، ففي البداية كانت المادية الجدلية طافحة بشدة، في كل فكرة من أفكاره، وكل صفحة من كتبه، ثم بدأ هذا الإطار يتساقط رويداً رويداً، وكل قطعة تهوي منه تحل محلها قطعة من إطار جديد، فيتناقص القديم ويتزايد الجديد، في توازن لا يحوزه من يتخلونَ عن أفكارهم واقتناعاتهم فجأة في لحظة انتهازية رخيصة.

أما الثالثة فهي استمرار استفادة المسيري من الجوانب الإيجابية في الإطار القديم، وأهمها امتلاك منهج جدلي، ورؤية عميقة للصراعات الدولية والأوضاع الاجتماعية المحلية في البلدان العربية والإسلامية، لاسيما مصر. فإذا كانت الماركسية قد سقطت من ذهن المسيري كإيديولوجية وإطار عام يحدد صيرورة الحياة، ويزن الأشياء بميزان

محدد، فإنه استفاد من عطائها العلمي التحليلي، الذي يساعد، من دون شك، في تفسير بعض جوانب الظواهر الإنسانية والاجتماعية السائدة، لكنه لم يستسلم لهذا النموذج التفسيري تماماً، ولم يقِسْ به وحده كل شيء، بل هبط به ليصير مجرد عنصر من عناصر منهج مركب امتلكه المسيري بعد طول تفكير ومراجعة، وهاهو يقول في هذه النقطة:

"لعل التجربة الوجودية والفكرية المحورية في حياتي هي هيمنة النموذج المادي الفلسفي علي بعض الوقت، ثم إدراكي التدريجي بعدم جدوى النماذج التحليلية المادية في الإحاطة بالظاهرة الإنسانية المركبة، نظراً لبساطة هذه النماذج وسذاجتها واختزاليتها، وإحساسي المتزايد بضرورة تبني نماذج تحليلية مركبة متعددة الأبعاد والمستويات إن أراد المرء أن يرصد إنسانية الإنسان لا ماديته أو طبيعته المادية"[١].

٣ - الإحاطية:

فالمسيري يعد واحداً من الموسوعيين، في زمن تراجع تواجد المثقفين الموسوعيين في حياتنا الفكرية بدرجة كبيرة، تارة لكسل عن الإخلاص للمعرفة في حدها الأقصى، الذي يقوم على مبدأ "القراءة بلا حدود وفي أي اتجاه" كما قال نجيب محفوظ يوماً، موصياً سامعيه وقارئيه بأن ينهلوا من المعارف والعلوم قدر استطاعتهم، خاصة من أرادوا منهم أن يكونوا كتاباً أو باحثين، وتارة نتيجة الاستسلام للاكتفاء بالتخصصات الدقيقة في ظل الانشطار المعرفي الذي نعيشه في الوقت الراهن، والذي قاد الكثير من مدارس البحث في العلوم الاجتماعية إلى التركيز على ما تسمى "الأبحاث

(١) عبد الوهاب المسيري، "رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية وغير موضوعية"، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة)، سلسلة "مطبوعات الهيئة"، العدد (٧٤)، الطبعة الأولى ٢٠٠٠، ص: ١٣٧.

الصغيرة" أو التي تعالج "قضايا نووية" معزولة، أو مسائل فرعية محدودة، قد يعيش الباحث طيلة حياته منكبا عليها، غارقاً فيها، لا يعرف شيئاً غيرها أو خارجها، سادراً في شعور زائف بالاكتفاء، أو مؤمناً بأن العلم يقتضي توزيع البحاثة على تخصصات صغيرة، يجاور بعضها بعضاً، وقد تتلاصق أو تتلاقى لدى مؤسسات معينة، أو عقول بعينها، يعرفها الباحث الفرعي، ويدرك أن جهده يصب فيها، كما يصب الرافد الصغير في مجرى النهر. وفي حالات معينة لا يعرف الباحث الفرعي إلى أين يذهب جهده، وماهية الجهات التي تستفيد منه، فيظل طيلة حياته معزولاً، ويتحول العلم لديه إلى مجرد مهنة يتعيش منها، شأنها شأن أي حرفة يدوية كالفلاحة والنجارة والحدادة، أو ذهنية كالمحاماة والمحاسبة.

والاهتمام بالفروع ليس شراً محضاً، ولا تفاهة خالصة، حين يؤمن أصحابه بروح الجماعة العلمية أو الفريق البحثي، لكنها تصير تافهة وهامشية حين يعتقد هؤلاء أن ما يمتلكونه هو العلم من أبوابه الواسعة كلها، وأنه ليس هناك حاجة إلى الإلمام بالكل من أجل فهم الجزء، وأن هذا الجزء الصغير يمكن أن يستمر وجوده ويتطور قدماً بمفرده، مستغنياً تماماً عن عطاء الفروع الأخرى من العلم، ومكتفياً بحالة من الجدل الداخلي الدائم.

ومثل هؤلاء لا يلتفتون كثيراً إلى أمرين أساسيين، الأول هو أن فروع العلوم قد تطورت من خارجها، أو نتيجة لتفاعلها مع فروع علمية أخرى، فهي في هذه الحال تبدو نهيراً صغيراً ينبع من النهر الكبير، أما إن انغلق الفرع على ذاته، أو هكذا فعل به أصحابه والمختصون به، فإنه يصير مثل بركة ماء حبيس، أقصى ما يطرأ عليها من تغير إيجابي هو أن تضربها الرياح، فيهتز سطحها، لكن تظل أعماقها راكدة، وتحتاج إلى زلزال كي ترتج وتموج فلا تتعفن.

وفي حقيقة الأمر فقد أدى التفاعل بين الفروع الرئيسة في العلوم إلى إبداع علوم جديدة، فعلم الاجتماع مثلاً، نبتت على ضفافه الرحيبة ألوان من العلوم من مثل علم الاجتماع السياسي وعلم النفس الاجتماعي وعلم اجتماع المعرفة وعلم الاجتماع القانوني... إلخ. وتفاعل علم السياسة مع الاقتصاد فولد الاقتصاد السياسي، ومع علم النفس فأنتج علم النفس السياسي، ومع الجغرافية، فولد الجغرافية السياسية، ومع الفلسفة فتغذت النظرية السياسية والفكر السياسي على حد سواء. وفي العلوم الطبيعية مثلاً ولدت الكيمياء العضوية من تفاعل علمي الكيمياء والأحياء، وهكذا.

أما الأمر الثاني فتفرضه طبيعة العلوم ذاتها، فالإنسانيات مثلاً تبدو في نظر كثيرين علماً واحداً له فروع عدة، وأن تفسير أي ظاهرة إنسانية لا يمكن أن نضمن له السلامة والصحة والدقة من دون أن ننظر إليها من شتى جوانبها، مستفيدين من كل ما تتيحه ألوان العلوم الاجتماعية من مؤشرات ونماذج إرشادية وأفكار... إلخ. ففي العلوم الطبيعية نقول في تفسير بعض المعادلات الكيمائية عبارة "مع تثبيت العوامل الأخرى"، لكن مثل هذه العبارة لا تصح في العلوم الإنسانية، لتداخل الأسباب التي تنتج الظاهرة، ولتعقدها إلى أقصى حد.

وحتى تقرب الصورة أكثر فلنفترض أن باحثاً معيناً مختصاً بدراسة القبائل اليمانية، وأنه يسعى بجدية إلى فهم كل شيء يتعلق بها، حتى يكون بوسعه أن يدلي برأي سديد حولها، ويجلي حقائقها. فلو أن هذا الباحث درس هذه القبائل من خلال تاريخها وتركيبها وعاداتها وتقاليدها فقط فلن يكون بوسعه أن يقترب من حقيقتها، لكنه سيصل إلى هذا الهدف إن درسها في ظل الاستفادة من الأطر والاقترابات المنهجية العامة التي أتاحتها الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم السياسة في تناوله لنظم

الحكم التقليدية، وكذلك الأدب الشعبي "الفلكلور"، والنظريات الاقتصادية في حديثها عن أنماط الإنتاج والتوزيع، وعلم القانون في تناوله لدور العرف والتقاليد في الضبط الاجتماعي.

وهناك باحثون ينأون بأنفسهم عن هذه المسارات الضيقة، فيزاوجون بين الرؤية العامة العميقة والتخصص الدقيق، ويتخذون من الأولى إطاراً أرحب لفهم الثاني، الأمر الذي يهبهم تميزاً ملحوظاً في مجالهم. وهناك من يعلون فوق هذه المسارب الصغيرة، وينهلون من كل خبر بطرف، ويقطفون من كل بستان للمعرفة أجمل ما فيه من أزهار وورود، ويضربون الأفكار والمعلومات والرؤى والاتجاهات على اختلافها في بعضها بعضاً، فيخرجون بحاصل معرفي جديد. مثل هؤلاء يرتقون الدرجة الأولى للثقافة، وعليهم أن ينحازوا إلى الناس وقضاياها، والمجتمع ومشاريعه، مبتعدين عن غواية السلطة، وعليهم أيضاً أن يتمسكوا بالمثل، ولا يستسلموا لرداءة الواقع، حتى يشدوا أمتهم وراءهم على طريق النهضة، ومن ثم يستحقوا أن يحملوا لقب مثقفين.

ويجد المسيري نفسه من بين هؤلاء الذين يستحقون لقب مثقف موسوعي. فالرجل بدأ مسيرته العلمية في رحاب الأدب المقارن. وهذا الحقل المعرفي يهب صاحبه فرصة كبيرة للاطلاع على ثقافة الشعوب وأفكارها، إذ إن الأدب يحوي معاني وقيماً ويصف طرائق عيش البشر وأساليب حياتهم، علاوة على أنه في الأساس تشكيل جمالي للغة، يهب من يحبه ويهضمه عذوبة في الأسلوب، وبراعة في تناول أعقد القضايا وأكثرها تجريدا في ثوب حكائي، يقربها من الأذهان. ولم يكتف المسيري باستخدام هبة الأدب هذه في كتاباته الفكرية والسياسية، بل جرب هو نفسه فن القص، وخاضه في أصعب صوره بالنسبة إلى مفكر طالما كان يحلم بإنتاج معرفة نظرية عميقة، تزاوج بين التجريد والاستشهاد المعلوماتي

الغزير[١]. ووجه الصعوبة هذه يكمن في أن هذا المفكر العميق المهتم بالنظريات والمناهج والاقترابات العلمية كتب قصصاً للأطفال، وهذا في نظر كثيرين أصعب ألوان القص، خاصة إن كان من يبدعه يمتلك رؤية غاية في العمق للأفكار والأشياء، ويكتب عن القضايا الكلية، ويحلل المقولات الكبرى، التي شغلت الإنسان، وستظل تشغله إلى قيام الساعة.

ويصف المسيري الأدب بأنه "حبه الأول والأخير" ويُرْجِعُ إليه الفضل في تعزيز اهتمامه بالخصوصية، وقضية التحليل من خلال النماذج، ويقول "الأدب العظيم يتعامل مع الإنسان في أقصى تركيبته، ولذا فهو يمكن أن يصبح معياراً، يكتشف من خلاله الباحث اختزالية ما أمامه من نصوص أدبية وغير أدبية"[٢]. ويلفت المسيري انتباهنا إلى أن دراسته وقراءته وكتابته للأدب علمته النظرة من زوايا متعددة إلى الظواهر الإنسانية، حتى يكون بوسعنا أن نفهمها على الوجه الأفضل.

ومن الأدب دخل المسيري إلى عالم السياسة من بابين، باب الإيديولوجيا ممثلاً في الماركسية، ثم من باب الاهتمام والتخصص ممثلاً في الصهيونية. وهذان البابان قاداه إلى الدخول إلى عوالم علمية وفكرية عدة من مثل علم الاجتماع من شتى زواياه ودروبه الوسيعة، والفلسفة

(١) عبد الوهاب المسيري، "رحلتي الفكرية.."، مرجع سابق ص: ١٣٣. وقد أطلق المسيري على هذا الرغبة اسم "الذئب الهيجلي المعلوماتي" وهو واحد من ثلاثة ذئاب كانت تطارده، الاثنان الآخران هما الثروة والشهرة. ويقول المسيري في شرح هذا الذئب الأول: "هو ذئب خاص جداً، جواني لأقصى درجة، يعبر عن نفسه في الرغبة العارمة في أن أكتب كتاباً نظرياً، إطاره النظري واسع وشامل إلى درجة ما، ولكنه في الوقت نفسه يتعامل مع أكبر قدر ممكن من المعلومات والتفاصيل، إن لم يكن كلها".

(٢) المرجع السابق، ص: ٤٩٥.

وعلم النفس والسياسة بمختلف فروعها وتخصصاتها، ومقارنة الأديان. وفي كل هذا استفاد المسيري مما وهبته له دراسة الأدب من قدرة على تحليل النصوص وتصنيف أشكال الخطاب والوصول إلى المضامين من أقرب نقطة.

وحب المسيري للأدب، والظروف التي تهيأت له في سياق مهمة علمية وطنية لدراسة الصهيونية من خلال مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، وانتقاله إلى الولايات المتحدة لمواصلة الدراسة والبحث، واحتكاكه بمدارس فكرية وعلمية عديدة، كل هذا جعل المسيري يمتلك تلك الموسوعية، المشهود له بها.

٤ - التفكير الهادف الرسالي:

فإذا كان من الممكن أن يستوعب بعضهم، على مضض، فكرة "الفن للفن" فإنه لا يمكن أن يقبل عاقل فكرة "العلم للعلم" ، لكن هناك من يتعاملون مع العلم إما بوصفه مجرد وسيلة إلى تحصيل الرزق، أو تحقيق المكانة الاجتماعية. وهناك من يستغلونه لإيذاء الآخرين، مثل ذلك ما فعله الذي اخترع القنبلة الذرية، أو الذي استخدم طرق ومناهج علم النفس في تعذيب السجناء والمعتقلين السياسيين، أو هذا الذي يستغل أساليب الإعلام في تزييف وعي الناس وتضليلهم.

وفي المقابل هناك من ينظر إلى العلم بوصفه رسالة جليلة خالدة، وهو إن استفاد من العلم في تحصيل منفعة مادية أو بلوغ مجد ومكانة بين الناس، فإن هذا لا يجنح به أبداً عن هدفه الأساسي ومقصده الرئيسي، وهو أداء رسالة حيال مجتمعه، باعتبار "العلماء ورثة الأنبياء" وعليهم ما على الرسل من تكليف في هداية الناس إلى الحقيقة والحق والخير والصواب.

وينتمي المسيري إلى هذا النوع من العلماء والمفكرين، فهو يستشهد في هذا المضمار بقول الفيلسوف الفرنسي فرانسوا رابليه: "إذا لم يقترن العلم بالضمير أدى إلى خراب النفس"، ويتذكر استعاذة خطيب جامع الحبشي بدمنهور بالله من "علم لا ينفع"، ويستدعي إجابة روبرت أوبنهايمر مكتشف القنبلة الذرية على تساؤل وجهه إليه المسيري نفسه ذات يوم عن شعوره حين نجح مشروعه العلمي، والتي قال فيها "لقد تقيأت"، ثم يحذر المسيري من خطورة انفصال التجريب العلمي عن الأهداف والأغراض الإنسانية، وضرورة النظر إلى الإنسان باعتباره الغاية النهائية، وليس مجرد وسيلة من الوسائل[١].

وهذا البعد الرسالي في مشروع المسيري، جعله يتحمل في البداية عبء الإنفاق على موسوعة "اليهود واليهودية والصهيونية" ذات المجلدات الثمانية، حتى وجد من يمد له يد العون،[٢] وجعله يتخذ قراراً جريئاً بالاستقالة من جامعة عين شمس عام ١٩٨٨ أستاذاً لـ"النظرية النقدية والشعر الإنجليزي في القرن التاسع عشر" من دون أن يكون قد دبر لنفسه وظيفة بديلة، تعينه على متطلبات الحياة.

وفي سبيل هذه الرسالة النبيلة تجاسر المسيري أمام تهديدات صهيونية بالقتل، منذ أن شرع في إعداد الموسوعة، فحينما عرف بأمر الموسوعة" قام مائير كاهانا،عضو الكنيست السابق ورئيس جماعة كاخ الصهيونية الإرهابية بإرسال خطابات تهديد بالقتل لمؤلفها والمشرف عليها في يناير

---

(١) د. عمرو شريف، "رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية: قراءة في فكره وسيرته"، (القاهرة" الهيئة العامة لقصور الثقافة)، سلسلة (إصدارات خاصة)، العدد رقم (٣٤)، الطبعة العربية الأولى ٢٠٠٦، ص: ٢١٦ - ٢١٧.

(٢) انظر: عبد الوهاب المسيري، "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية"، (القاهرة: دار الشروق)، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، المجلد الأول،ص: ٢٠.

عام ١٩٨٤، واعترف بإرسال الخطابات، في حديث مع جريدة "يديعوت أحرونوت" الإسرائيلية في عددها الصادر في ٢١ فبراير ١٩٨٤. وبلغ عدد هذه الخطابات ثلاثة عشر خطاباً، أرسل ستة منها على عنوان الدكتور المسيري بالرياض، وأرسلت الستة الأخرى على عنوانه بالقاهرة، أما الخطاب الثالث عشر فقد أرسل له في القاهرة فور عودته من الرياض، جاء فيه أن مرسلي الخطاب يعلمون بأمر عودته، وأنهم "يعدون قبراً له". كما جاء في هذه الرسائل أنه إن لم يتوقف المسيري عن نشاطاته المعادية للصهيونية فستصل إليه الأيدي الصهيونية، وستقوم بتصفيته. وقد وضع المسيري تحت حراسة سلطات الأمن المصرية، حمايةً له. كما أرسلت جامعة بار إيلان خطاباً إلى الملحق الثقافي الإسرائيلي تطلب منه الكتابة إلى السفير الأمريكي لتشويه سمعة بعض الشخصيات المصرية المعادية للصهيونية ومن ضمنها المسيري"[١].

وهذا التفكير الرسالي أحاطه المسيري بصفات، جعلته يرتقي هذه المكانة ويحافظ عليها. ومن هذه الصفات:

أ - التمسك بالأصالة مع الذهاب إلى أبعد حد في المعاصرة فهماً وتصرفاً، من دون أن تجور الثانية على الأولى. وهناك واقعتان في سيرته الذاتية تبرهنان على هذا، فهو يحكي كيف كانت والدته تعلمه وإخوته أن يأكلوا الدجاجة عن آخرها، ولا يتركوا وراءهم أي بقايا عالقة في عظامها أو غضاريفها، وكيف أثرت هذه الخصلة على كثير من جوانب حياته، وعلمته فن استعمال الحاجة حتى اللحظة الأخيرة، مثل الملابس التي تبقى حتى تبلى، ومثل طلبه في حفل عرس ابنته، الذي أقامه في أحد أفخم فنادق القاهرة، من المشرفين على "البوفيه" أن يعيدوا تعليب

(١) http://www.elmessiri.com/ar/modules.php?name=Encyclopedia

ما تبقى، حتى يكون بوسعه أن يوزعه على الفقراء، بدلاً من إلقائه في سلة النفايات.

ب - التجرد والإخلاص للحقيقة والتحلي بالشجاعة العلمية، وعدم الخوف من العوام، أو الانصياع للأفكار النمطية السائدة، والقوالب الجامدة. وقد بدا هذا الأمر واضحاً من خلال تصديه للتفريق بين اليهودية والصهيونية وإسرائيل، بعد عقود من وضعها في سلة واحدة في أذهان الجماهير العريضة، بل وفي أذهان الأغلبية الكاسحة من النخب العربية والإسلامية. ورغم أن هذه التفرقة - التي تفيد كثيراً في معركتنا ضد الصهيونية حركةً عنصرية وضدّ إسرائيل كياناً مغتصباً، ورغم أنه قد جرت على المسيري انتقادات عديدة، بل هجوم حاد في بعض الأحيان، فإنه لم يتراجع عن رؤيته التي أسسها على ركائز علمية راسخة.

ج - التمسك بالثوابت الوطنية والاقتناعات الفكرية، وعدم التفريط فيها، أو تغليب المصلحة الشخصية عليها في أي لحظة من اللحظات.

٥ - الكتابة الشفاهية:

وهذه خاصية لا يحوزها إلا قلة من الكتاب[١]، بوسعهم أن يسطروا بأيديهم ما يشبه أو يتطابق مع ما تنطقه ألسنتهم، بذا تبدو كلماتهم المكتوبة إما جزءاً من خطبة دافقة، أو كأنها حديث ودي بين صديقين في

---

(١) لمزيد من التفاصيل انظر:
- والتر ج. أونج، "الشفاهية والكتابية"، ترجمة: د. حسن البنا عز الدين، مراجعة د. محمد عصفور، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة عالم المعرفة، العدد رقم (١٨٢)، فبراير ١٩٩٤.

لحظة سمر، أو محاضرة عامرة بالمعاني يلقيها أستاذ على تلاميذه في قاعة درس. وتتوقف الطريقة على طبيعة الموقف الذي ينتج فيه النص المكتوب/ الشفاهي، فإن كان موقفاً حماسياً يتجه إلى العواطف كانتِ الكتابة على هيئة خطبة عصماء، وإن كان موقفاً طبيعياً يتجه إلى العقل، جاءت الكتابة هادئة. وتنتمي شفاهية المسيري إلى النوع الأخير، فحين تقرأ كتاباته تشعر كأنك جالس إليه تسمعه، يحاكيك وتصغي إليه، ويقرأ ما يدور في رأسك فيستدرك ويشرح ويجيب، ويسمع رأيك فيناقشك بود وترحيب.

"ثنائية الحياة والموت
في فكر عبد الوهاب المسيري..
قراءة غير موضوعية"

علاء عبد المجيد الشامي❖

"هناك أناس يموتون قبل أن يولدوا،
وهناك أناس يعيشون بعد ما يموتون"

مقدمة

"المشكلة إني قررت الاستمرار في الحياة، وده طبعاً زي ما انتو عارفين اختيار!!. مجرد كلمات قالها المسيري في أحد لقاءاته الفكرية الدورية التي استضافتها جمعية مصر للثقافة والحوار الشتاء الماضي، معلقاً على ذلك الشعور بالألم الذي سيعتريه لمدة خمس دقائق، مستأذناً الحاضرين - بأدب جم وبنبرة مسكونة بسخرية محضة - في أن يتوقف ليتألم قليلاً، فعلى الحاضرين ألا ينزعجوا، فقط عليهم أن يتحدثوا معاً (أو معه) إلى أن ينصرف هذا الضيف الثقيل!!.

❖ مدرس الإعلام بكلية البنات، جامعة عين شمس.

لا أدري إن كان المسيري يعلم أن تلك الكلمات التي قالها بعفوية شديدة - والتي قد لا يتذكرها الآن - ستؤثر فيّ وفي بعض الحاضرين على هذا النحو. ولا أعني بالتأثير هنا ذلك النوع المثير للشفقة (تأثير سلبي/ عارض)، ولكني أعني ذلك النوع المثير للتساؤلات (تأثير إيجابي/ كامن) حول فلسفة هذا الرجل في التعاطي مع ثنائية الحياة/ الموت، بمفرداتهما المختلفة (السعادة، اللذة، المرض، الصحة، الألم الشهرة... إلخ).

وقد ظلت هذه التساؤلات تطاردني لفترة طويلةٍ، حتى جاءت اللحظة المناسبة للبحث عن إجابات لها، وهو ما أفضى إلى اعتزامي كتابة تلك المداخلة الإنسانية غير الموضوعية، إذ ستبتعد قليلاً عن كونها مداخلة علمية بالشكل المتعارف عليه.

إن انشغال المسيري الدائم بالبحث عن النموذج الكلي الشامل المفسر، جعله يتعاطي مع عوارض الصحة، المرض، السعادة، الثروة...إلخ، بوصفها حوادث جزئية لا يمكن النظر إليها دون سياق كلي أشمل يرتبط، بشكل مباشر، برؤيته الخاصة تجاه ثنائية (الحياة / الموت)؛ فرضية تحاول هذه المداخلة الكشف عن مدى صدقيتها.

في الموضوع[1]

يخيل إلي وأنا أبحر في فكر وعالم "المسيري" أن ثمة خطاً مستقيماً قد رسمه منذ زمن بعيد، وكتب عليه، بخط واضح، ثلاث كلمات، هي: الحياة، الموت، الزمن. ويبدو أن طبيعة العلاقة الجدلية التي دارت بين

---

(١) اعتمدت في كتابة هذه الورقة البحثية على مجموعة المصادر التالية:

- عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر.. قراءة غير ذاتية غير موضوعية (القاهرة، مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠١).

=

تلك الكلمات (الإشكالات) الثلاث طوال حياته، وما أفضت إليه من نتائج، هي التي شكلت فكره وعالمه، ويحسن بي أن أبدأ مداخلتي التي تستهدف كشف النقاب عن أهم ملامح هذه الإشكالات الثلاث، بإشكالية الزمن، بوصفه المسافة الفاصلة بين الحياة والموت، في فكر المسيري.

أولاً: إشكالية الزمن في فكر المسيري

في الثامنة عشرة من عمره، وفي العام ١٩٥٦م، كتب المسيري قصيدة بعنوان: "أربعة سطور إلى الكرة الأرضية"، يقول فيها:

لو كان لي ألف ذراع

لو كان لي ألف قدم

لضممتُ الأرض إلى صدري

وأغمضت عيني في شغف

نحن إذن أمام شاب أدرك منذ وقت مبكر[١] أنه في سباق محموم مع

= - عبد الوهاب المسيري: أغاني الخبرة والحيرة والبراءة.. سيرة شعرية شبة ذاتية شبه موضوعية (القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٣).
- عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي (القاهرة، دار الهلال، ٢٠٠١).
- المسيري: مجموعة أوراق تدور حول موقف الشعراء تجاه الموت والزمن (ضمن كتاب تحت الطبع).
- حوار شخصي مسجل مع المسيري تطرق إلى مختلف جوانب حياته الشخصية والعامة.

(١) يذكر المسيري، في حواري معه، أن هاجس الزمن قد بدأ يؤرقه وهو في سن السابعة أو الثامنة من عمره تقريباً. إذ شعر ذات صباح عادي وكأن معجزة ما، لا يدرك تفاصيلها، قد وقعت له، أدرك بعدها أن ثمة شيئاً هاماً ينبغي التعامل =

الزمن. ومن ثم فكان على طموحاته وأحلامه أن تتجاوز المحيطين الجغرافي والزماني المتعينين، ممّا جعله يخاطب عمداً، وبشكل مباشر، الكرة الأرضية. إذ إنها محل الرؤية، والمجال الأرحب والأقدر على الدخول معه في دائرة المنافسة.

ولكن ماذا عن نتائج هذا السباق؟. ظللت أبحث عن إجابة لهذا السؤال حتى وجدتها في قصيدة كتبها المسيري عام ٢٠٠٢، أي وهو في الرابعة والستين من عمره، بعنوان "عبرتها وحيداً.. عبرتها جميعاً"، يقول فيها:

عبرتها وحيداً

عبرتها شريداً

عبرتها كسيراً

عبرتها أسيراً

عبرتها سجيناً

عبرتها حزيناً

= معه بحرص شديد وبرؤية خاصة، وهو الزمن. ويذكر أنه بدافع من هذا الإدراك كان يطلب من الخادمة أن تأتيه "بالشبشب"، الواقع على بعد نصف متر منه فقط، مخافة أن يضيع وقته الثمين في هذا الأمر "التافه"!!، وكان هذا السلوك يزعج والدته كثيراً، على حد قوله، فكانت دائماً ما تعنفه على ذلك الفعل الشائن. ولم تكن إهانة الخادمة، في يوم ما، تقع ضمن أهداف المسيري على الإطلاق، كما كانت تظن والدته، ولكن كان ثمة دافعاً أعمق من ذلك بكثير!!. ويذكر المسيري أنه بمرور السنوات، وبعد إدراك والدته أن لديه مشكلة ما مع الزمن، كانت تمزح معه قائلة: إن الملائكة ستتركه أيام عدة، بعد أن يموت، لينتهي أولاً من أعماله الفكرية قبل أن تحاسبه!!.

عبرتها طليقاً

عبرتها سعيداً

عبرتها فريداً

عبرتها شريكاً

عبرتها جميعاً

صحارى الظلام

لقد تمنى المسيري في قصيدته الأولى أن يكون له ألف ذراع ليكتب عن كل شيء، فكان له ما تمنى، فكتب شعراً ونثراً، كتب في الدين والسياسة، كتب في الفلسفة، كتب عن الأحياء والأموات، كتب سيرتين: الأولى نثرية والثانية شعرية، قال فيهما جل ما أراد قبل أن يجف القلم، كتب حتى عن "روبي" وأخواتها!!.

كما تمنى المسيري أن يكون له ألف قدم ليتخطى بها حدود المكان والزمان الضيق، وليخطو بها كل بقعة يستطيع الوصول إليها من الكرة الأرضية. فكان له ما أراد؛ فسافر وارتحل واغترب وهاجر وعاد. جابها شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً، واحتفظ، قدر ما استطاع، بمقتنيات من كل مكان وطأته قدماه. ومن ثم فقد "عبرتها وحيداً.. عبرتها جميعاً"[(١)] كما قال.

إن الزمن في فكر المسيري زمانان: زمان إنساني اجتماعي تاريخي موقوت، وآخر كوني دائري أزلي لا محدود. ولعل إدراكه الواعي المبكر بمحدودية الزمان الإنساني قد حمله على التعاطي الدائم مع مفردات

(١) على الرغم من أن المسيري، كما أخبرني، قد كتب هذه القصيدة لزوجته، إلا أن كلماتها يمكن أن تحتمل أكثر من معنى، ومن بينها المعنى المشار إليه .

الزمان الآخر؛ الكوني الأزلي، إذ إنها(المفردات) الأقرب دائماً إلى فكره، فبها يحقق أحلامه، ومن خلالها يغزل تفاصيل حياته.

وكان طبيعياً أن ينساب هذا الحضور المكثف لمفردات الزمان الكوني من عقل المسيري إلى قلمه، فنجدها حاضرة، وبشكل متكرر، في شعره، إذ إنها أقرب إليه من مفردات الزمان الإنساني المحدود. ولنضرب أمثلة على ذلك:

يقول المسيري في قصيدته "إليهما" :

حينما رأيت قوس قزح في السماء

سرت إلى أن وصلت إلى قمته وجلست

وبألوانه الكثيرة كتبت اسميكما :

فصدحت الملائكة بالغناء

وفي قصيدته "لحظة النمو والفناء" يقول:

وكنت أجلس في شرفتي

أنظر إلى النجوم والرمال

أعد الأيام والدراهم

وأتحسس شعرك الخيالي

وأتساءل: متى ألقاك؟

ولكنني يا صديقتي

سأسرع الخطا نحوك

أسرع الخطا في الفضاء الأبيض الرهيب

وفي حقول النمو والفناء

حتى ألقاك.

وفي قصيدته "رحلة" يقول:

فوق الجبل سأصلب ذاتي

حتى يصعد شدوي لكمُ

شدوي نجم الفجر اللامع

ضوّأ ذاتي في العتمات

شدوي بدر للعشاق.

ويقول في قصيدته "أغاني البراءة الخالصة":

كالأطفال كنا.. كالأطفال

نصل إلى حدود الدنيا في قطار من خشب

نصعد على قوس قزح

ونهبط على النجوم

كالشيوخ كنا..كالشيوخ

نغوص في ظلمة الليل

وتُعشي أنظارنا الشموس

ونتحدث مثل الفلاسفة

كالملائكة كنا كالشياطين

وفي قصيدته "إليها" يقول:

سأكتب إليك قصيدة

كلماتها من تراب النجوم

أعجنها وأخبزها في أتون قلبي

حتى تقف الكلمات منتصبة مثل الكون.

إن الكون، والملائكة، والنجوم وترابها، والشموس، وقوس قزح، والفضاء الأبيض الرهيب، والبدر، والفجر... إلخ، المفردات الأقرب إلى عقل وقلب المسيري، ومن ثم إلى قلمه. ولعل رغبته الكامنة في الاقتراب الدائم من فضاء الزمان الكوني وملامسة حدوده، كانت الدافع وراء كثرة استخدامه لتلك المفردات، كما كانت الدافع وراء استئناسه الدائم بالأساطير، كأحد آليات التجاوز. ومن ثم سنجد الأساطير حاضرة كذلك في كثير من شعره، فيقول، على سبيل المثال، في قصيدته "أغاني البراءة الخالصة":

أنت كمدينة في الأساطير:

قلاعها شامخة،

بروجها تصطدم بالسحاب،

تتداخل ألوانها وكأنها الحلم،

وتصعد منها أنغام لا يعكر صفوها جوع الملايين!

وينادي على "يوليسيس"[١] في قصيدته "الرحلة المجيدة" قائلاً:

---

(١) يوليسيس بطل أسطوري يوناني، قضى عشرين عاماً في رحلة العودة إلى جزيرته، وحسب الأسطورة ظلت زوجته الوفية "بينلوبي" تنتظره، وحينما كان يتقدم إليها أحد للزواج منها كانت ترفضه، متعللة بأنها تغزل قطعة من القماش،=

هل عدت يوليسيس

بزورق شراعه ممزق حزين

لأرضك الأمينة الرؤوم

يا فارس البحار والقفار؟!.

وفي قصيدته "الفتاة والمدينة" يقول:

وحتى حينما أغمض عيني يا كيرينا

أو أصعد إلى قمة أوليمبوس(١)

فإني لا أرى سواك

وفي قصيدته "أغاني الحادثة"، يخاطب الأميرة "مولتينوما" قائلاً:

ها هي ذي الأميرة مولتينوما(٢)

تخطو على حافة الجبل

تلقي بنفسها

تهوي..

تسقط..

= وأنها لن تتزوج إلا عند انتهائها من غزلها، وكانت كل ليلة تنقض غزلها حتى لا يكتمل". (أغاني الخبرة والحيرة والبراءة، ص ٢٩).

(١) "قمة أوليمبوس كان فيها مجمع الآلهة، حسب الأساطير اليونانية القديمة، وتوجد في قبرص" (أغاني الخبرة والحيرة والبراءة، ص ٧١).

(٢) "وفقاً للأساطير الهندية الأمريكية القديمة حدث أن تفشي المرض في إحدى القبائل، ولم يتوقف إلا حينما ألقت الأميرة مولتينوما بنفسها من شاهق، لترضي الآلهة، فانساب شلال رقيق في المكان نفسه"(أغاني الخبرة والحيرة والبراءة، ص ٧٦).

إن المسيري - بمحاولاته المتكررة فتح ثقوباً في جدار الزمان الإنساني المادي الضيق لينفذ من خلالها إلى فضاء الزمان الكوني الأزلي - إنما يذكرني بحال الجنين لحظة خروجه من الرحم؛ لحظة فارقة تفصل بين زمانين متناقضين: الأول يعيش في ظله الجنين منعماً، سابحاً في جو ملائكي دون سابقة حساب أو عقاب، واهماً أنه سيعيش في هذا الجو الرومانسي الحالم أبد الدهر، إلا أنه، وعلى غير رغبة منه، يُضطر للهبوط من هذا العالم الجميل إلى عالم الزمان المادي القصير المفعم بالتفاصيل والصراع.

ولعل ما يدعو إلى الدهشة في ذلك المشهد أن جميع من حوله؛ الأم، الأب، الأقارب، الأطباء..إلخ، يتسابقون لإخراجه سالماً من تلك السعادة الغامرة إلى ذلك الزمان المنتهي حتماً، فرحين، مهنئين!!. أما هو (الجنين) فيكره فعلهم هذا، ويأبي إلا أن يستقبل هذا العالم (الزمان) بالبكاء الشديد، معلناً من خلاله صراخِه عن بالغ استيائه، وكأنه يصرخ بهذا البكاء في وجه الجميع قائلاً: علام تضحكون أيها الأغبياء! على أنكم أخرجتموني من هذا العالم الملائكي الأزلي إلى عالمكم المادي الزائل.. أفٍّ لكم!!.

وكأني وأنا أتأمل هذا المشهد أتساءل: إذا كنا فرحين لهذه الدرجة بكل لحظة عاشها هذا الجنين وانتظرناها طويلاً، لماذا إذن لا نضيف تلك الفترة التي قضاها في رحم أمه إلى عمره الحقيقي؟! هل إدراكنا الواعي بحقيقة التناقض الجوهري بين الزمانين الذي يرتحل بينهما الجنين (الزمان الرحمي والإنساني)، بشكل يستحيل معه الجمع فيما بينهما، هو ما يجعلنا نسقط تلك الفترة الزمنية الرحمية (تسعة أشهر) من عمره؟!، على أية حال فحَسَناً ما نفعل.

ولعل وعي المسيري المبكر بقصر الزمان المادي الإنساني التاريخي هو الذي يدفعه، بشكل دائم، للانخراط في أعمال ذات صفة موسوعية، يعلم متى تبدأ، ولكن لا يعلم متى تنتهي. وستراه يقسو على نفسه بشدة وهو يقوم بذلك. إذ يقول المسيري في سيرته النثرية: "كنت عبر كتابة الموسوعة (موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية) أعامل نفسي، خاصة في مسألة الوقت، بيد من حديد. كنت حينما أجلس في الأوبرا للاستماع الموسيقي أو مشاهدة أي عرض، لا أكف عن التفكير في الموسوعة، ولا أكف عن الكتابة في أي ورقة تقابلني... بل كنت قبل أن أخلد للنوم أضع إشكالاً ما في عقلي، ثم أنام على أن يستمر عقلي في التفكير، حتى إذا استيقظت في الصباح ألفيت بعض ملامح الحل قد تبلورت"(رحلتي الفكرية، ص ٧٨).

وفي إطار وعيه بإشكالية الزمن ينصح المسيري تلامذته ومريديه، ممن يؤرقهم ضيق الوقت، بضرورة الانغلاق النسبي على الذات، إذ إن قليلاً من الانغلاق على الذات لا يضر. ويقول المسيري في هذا الصدد: "أرى أن الانغلاق النسبي على الذات أمر ضروري أحياناً ليحمي الإنسان نفسه مما هو شائع ومألوف وليقي نفسه شر التفاصيل والتفاهات ولغو الحديث والأحداث اليومية" (رحلتي الفكرية: ص ٥٥١).

إن إدراك المسيري لحدود الزمان المادي الإنساني دفعه لتطوير ثلاث آليات رئيسية علّها تساعده في تجاوز حدود هذا الزمان الضيق، وهي: الصمت، العقل التوليدي، النموذج(الخريطة الإدراكية).

١- الصمت لغةً في فكر المسيري

لعل قراءة متأملة لسيرة المسيري الشعرية والنثرية تفصح عن مدى إعجابه وحبه الشديد للصمت (كآلية للتجاوز)؛ فكثيراً ما نراه يمدح

الصمت والصامتين، ويتساءل - على سبيل المثال - في قصيدته "في الغناء والصمت" قائلاً :

أأعزف النغم

وأنطق الحروف..؟!

أم أن الصمت

وقور كقمة الجبل

عميق كلجة النهر

جميل كعيون طفل أسود

ينظر إليّ في دهشة

مهيب كامرأة إفريقية فارعة الطول

إن الصمت في فكر المسيري يتجاوز دائماً حدود معناه الضيق. الصمت في رأيه أبلغ من الكلمات. إن أفضل حالة يمكن أن تجمع بين حبيبين، على الإطلاق، حالُ صمتهما. وتوصيفاً لهذه الحالة يقول المسيري في قصيدته "بقعة الصمت النورانية" :

وأتيتك صبياً صغيراً،

نجري على التلال حافيين،

لنطير سوياً في السماء البعيدة الزرقاء.

ثم نجلس في بقعة الصمت النورانية،

نتحدث بلا كلمات

ونهمس بلا صوت،

وننسى...

وننسى ولو لحظات...

إن المرأة تكون في أبهى صورها وكمال جمالها، في رؤية المسيري، حينما تصمت. فالصمت يزيدها جمالاً وبهاءً، وفي هذا يختم المسيري قصيدته "أغنية حب للمرأة الصامتة" قائلاً:

حينما أنظر إلى الصحراء أيتها المرأة الصامتة

فإنني لا أرى سوي الصمت.. وعيونك!

كما أن الصمت في فكر المسيري سمة من سمات الفرسان والثائرين على الأوضاع المتردية. في قصيدته "الطائر الرشيق والنسر الغاضب" يقول المسيري:

كطائر رشيق..

كنسر غاضب،

كشعاع من نور..

كشعلة من نار،

تسير،

تحمل بين جوانحك

صمت النبلاء وغضب الملايين.

وإضافة لكل ما سبق، فالصمت في فكر المسيري يبوح بكل الحقائق:

آه يا جزيرة المحبة الصغيرة الكبيرة!

فيك يتوقف الزمان، وينحسر المكان

وتتماوج الألوان والذكريات والأشواق

ويبوح لنا الصمت بالحقيقة.

لعل المتأمل في عالم المسيري يلحظ أن الصمت عادة ما يشكل أحد الأضلاع الثابتة في جميع المثلثات التي يجيد المسيري إعادة وصف الأحداث من خلالها، فتجده (الصمت) يقع في منطقة وسط بين الضحك والملائكة تارة، وبين الضحك والسكون تارة أخرى، ، وبين الكلام والبكاء تارة ثالثة، كما ستلاقيه، حتماً، في متتاليات السكون، الحركة، الغناء، الوجوه، الوداع، الشهادة، اللقاء...إلخ.

٢- العقل التوليدي

إن إدراكاً كمثل هذا الإدراك للزمن، وفهماً على هذا النحو للغة الصمت آليةً للتجاوز، قد حملا المسيري على تفعيل العقل التوليدي، واستصحابه معه بشكل دائم، إذ إنه الوحيد القادر على قطع المسافة بين ثلاثية الماضي والحاضر والمستقبل في ذات اللحظة، وعليه فينبغي استبعاد ذلك العقل الفوتغرافي المتلقي (السلبي)، الذي لا يقوى، حتى، على قطع حتي المسافة بين الماضي والحاضر.

والعقل التوليدي في رؤية المسيري كالأمير الذي يرى الواقع في كليته، يختار منه ويفككه ويركبه كما يشاء، ليصل إلى تصورات أكثر تفسيرية، ولا يقف أمامه كالفقير يلتقط منه الفتات.

٣- النموذج (الخريطة الإدراكية)

لعل مجال الرؤية المتسع أمام ذلك العقل التوليدي الحاضر بشكل دائم في فكر المسيري اقتضى البحث عن أداة تحليلية تتسم بذات القدر من الاتساع، وتتمثل هذه الأداة في النموذج المعرفي (الخريطة الإدراكية).

إن المسيري يكاد لا يخطو خطوة دون الاستئناس بتلك الأداة التحليلية السحرية التي من شأنها تجاوز التفاصيل كلها، فضلاً عن قدرتها على تجاوز حدود الزمان المادي الضيق، وفي هذا الإطار يقول المسيري: "كان من الحتمي أن يواكب هذه التحولات كلها تحول في الأدوات المنهجية، ولذا اتجهت نحو البحث عن أداة تحليلية تيسر لي عملية الرؤية الكلية للظواهر والأفكار والربط بين العديد من التفاصيل والموضوعات التي تبدو وكأنها لا علاقة للواحد منها بالآخر والربط بين مستويات الواقع المختلفة: العام والخاص، والمجرد والمتعين، والموضوعي والذاتي، أداة تجعلني أتجاوز الرصد المباشر والموضوعية المادية المتلقية دون السقوط في الذاتية، أداة يمكنها أن تحيط بتركيبة الواقع والظاهرة الإنسانية"(رحلتي الفكرية، ص ٢٧٢).

ويعرف المسيري النموذج "بأنه بنية تصورية أو خريطة معرفية يجردها عقل الإنسان (بشكل واع أو غير واع) من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق (الموضوعية)، فهو يستبعد بعضها بحسبانها غير دالة (من وجهة نظره) ويستبقي بعضها الآخر، ثم يربط بينها وينسقها تنسيقاً خاصاً، ويجرد منها نمطاً عاماً "(رحلتي الفكرية، ص ٢٧٤).

في ضوء إدراكه لإشكالية الزمن على هذا النحو، يخيل إليَّ أن المسيري سيكون أكثر الناس فرحاً بعد الموت، إذ سيعود ساعتها، مرة أخرى، إلى الزمن الكوني الأزلي (الرحمي)، لينعم بالخلود، ووقتذاك أزعم أنه سيطلب من ربه أن يستأنف مشروعاته الفكرية التي ضاق بها الزمان المادي التاريخي، وأن يشرع كذلك في كتابة عمل موسوعي آخر يتحدث فيه عن عالم الملائكة والشياطين، والجنة والنار، وباقي مفردات ذلك العالم الجديد[1]، ويهديه لقاطني الفردوس الأرضي!!.

---

(١) في إطار حديثي مع المسيري حول إشكاليتي الزمن والموت سألته عن أمنياته =

إذا كان المسيري قد تعاطى بتلك الآليات الثلاث مع الزمن، فهل تصلح الآليات ذاتها في التعاطي مع الموت (بمفرداته: الألّ[١]، المرض، الفراق... إلخ) والحياة (بمفرداتها: اللذة، الشهرة، الثروة... إلخ)؟، هذا ما سنحاول الإجابة عليه في الصفحات التالية.

ثانياً: الموت في فكر المسيري

يظل حساب المسافة بين الفكر والممارسة، التنظير والواقع، أحد المعايير "الموضوعية" في الحكم على الأشخاص. إذ يمكن القول بأنه كلما انحسرت هذه المسافة دل ذلك علي ارتفاع معدلات التوازن لدي الشخص وكذلك ارتفاع معدلات قدراته على ضبط النفس، في حين يمكن القول بأنه كلما اتسعت تلك المسافة دل ذلك على العكس.

ولما كان حديثنا السابق، حول فهم المسيري وإدراكه لإشكالية الزمن وما طوره في سبيل ذلك من آليات، إنما يدخل في دائرة الفكر لا الممارسة، فإن محاولة إجراء عملية رياضية بسيطة تستهدف حساب المسافة بين فكره وممارسته، على هذا الصعيد، تعد نقطة محورية في سبيل الكشف عن ملامح وأبعاد شخصيته. وقد وقع اختيارنا على مفردات: الموت؛ المرض، الألم، الوداع، لتكون مجالاً عملياً لإجراء هذا الاختبار.

ولعلي أنفذ مباشرة إلى نتيجة إجراء هذا الاختبار لأقول ما يلي: لقد حصل المسيري على درجات مرتفعة على هذا المقياس، بما يعني أنه قد

= الحالية، فقال: كل ما أتمناه حالياً أن يمد الله في عمري عشر سنوات أخرى (فقط) لأنتهي من بعض الأعمال الفكرية الهامة!!.

(١) الألّ: الصراخ من الألم.

بدا متوازناً ومتسقاً مع ذاته إلى حد بعيد، حيث تعاطى بذات الآليات المتجاوزة مع مفردات الموت، وذلك على الرغم من الصعوبات التي واجهها، فمرت عليه (أو مر عليها) مرور الكرام، واعتبرها مجرد جزئيات لا ينبغي، بحال من الأحوال، أن تقف حجر عثرة أمام مشروعاته المعرفية الأهم. إذا كانت هذه هي النتيجة، فماذا عن المقدمات؟!.

لعلك وأنت تبحر في سيرتيِ المسيري النثرية والشعرية (وإذا أسعدك الحظ مثلي لتبحر بقرب من شاطئ حياته الشخصية) ستلحظ أن الموت، ومفرداته، يعد المكوَّنَ الحاضر / الغائب دائماً في فكره وممارسته، إذ يتعاطى معه بذات الآليات المتجاوزة؛ ربط الجزء بالكل، النموذج، العقل التوليدي.

ومن ثم فلن تفاجأ حينما تراه، على سبيل المثل، يبدأ حديثه عن الموت والمرض، في سيرته النثرية، بعنوان: "الوعي بالموت والمرض". أنظر: الوعي لا الإحساس. إذن فهو أعلن منذ البداية عزمه في التعاطي مع الموت ومتلازماته من دائرة الوعي (الأكثر موضوعية) لا الإحساس (اللحظة الوقتية).

ويقول المسيري تحت هذا العنوان: "ويبدو أنني لم أكن مستوعباً تماماً للمرض أو للموت على الرغم من إحساسي الشديد بالزمن، فقد ظلا بعيدين عني طيلة حياتي. ولم أحضر سوي جنازة أو اثنتين طيلة حياتي، كما لم أذهب لتعزية أحد تقريباً ونادراً ما ذهبت لأعود أحد أصدقائي في مرضه، فكنت أكتفي بالمكالمات التليفونية أو بإرسال البرقيات. وكنت أقول ساخراً لزوجتي: إنني حين يتوفاني الله لن يحضر أحد جنازتي، وإن كانت ستتلقى سيلاً عرمرماً من البرقيات" (رحلتي الفكرية، ص ٧٦).

ولكن كيف يكون ذلك موقفَه من الموت على الرغم من نشأته الريفية التي كان للموت فيها مهابته ووقاره؟! حيث يقرر في هذا الصدد

قائلاً : "كان للموت مهابته ووقاره في دمنهور التي نشأت فيها. فالموت، في المجتمعات التقليدية، شأنه شأن الحياة، أمر مهم وخطير لا يتحمل المساومة أو الهزل. وكان الناس يقبلونه كأمر طبيعي من أمور الحياة... كان الناس يعدون أنفسهم للموت مثل إعداد أنفسهم للحياة، فالموت لم يكن نهاية وإنما كان بداية لحياة جديدة" (رحلتي الفكرية، ص ٧٤، ٧٥).

ويساعدنا المسيري في الإجابة على هذا السؤال (التناقض) بقوله: "ولابد أن انشغالي الشديد بالموسوعة قد شجع هذا الاتجاه فيّ، وجعلني قادراً على تسويغه لنفسي. ولكن يبدو - والحق يقال - أن المسألة كانت أعمق من انشغالي بالموسوعة، إذ كان يوجد في داخلي اتجاهٌ نفسيٌّ نحو التأمل والاحتفاظ بمسافة بيني وبين الأحداث (لاحظ هنا التجاوز وإعمال العقل التوليدي واستخدام النموذج المعرفي الشامل)، وهذا الاتجاه النفسي هو ما جعلني أسلك هذا السلوك" (رحلتي الفكرية، ص ٧٦).

وعلى الرغم من تلك المسافة الوهمية التي اصطنعها المسيري لتفصل بينه وبين الأحداث، ومن بينها الموت، إلا أنها (المسافة) لم تحل دون اعتبار الموت المكون الحاضر/ الغائب بشكل دائم في فكره وعالمه، ولا أدل على ذلك من ذلك الحضور الطاغي للموت ومفرداته في شعره. ولعلنا نستشهد في هذا السياق ببعض مما كتب:

في بداية قصيدته "حكم من الفردوس الأرضي" يقول المسيري:

في الكهف كل الأسرار، في السطح كل العبث.

من لا يدخل الجحيم، لا يرتاد الجنة.

وفي "المقاطع الضريرة" يقول:

وحينما أنشبت أظفاري في فخذي

وفي فخذك

أبحث عن عروق الذهب،

لم أجد إلا عظام الموتى

وتراب الزمن!

وفي قصيدته "الأبجدية والفراق" يقول:

أمسكت بالأبجدية أود سحقها

وبالمعاجم.. أن تمحى.

جاءني حرف الصاد فارتعدت

لم أر سوى الصبار و الصحاري والعدم.

وصلت قاعاً صفصفاً

وفوق رأسي حومت صقور الموت،

أحسست بالصقيع والصقع.

وفي قصيدته "الصفحة البيضاء" يقول:

وأمسك.. وأمسك

وأسير على الصراط المستقيم.

أحمل في عقلي آلاف الأفاعي والثعابين،

ولا أجد في صفحة يدي البيضاء سوى العدم!

ولعل هذا الحضور المكثف للموت في فكر المسيري هو ما دفعه إلى أن يفرد فصلاً مستقلاً في رسالته للدكتوراه يوضح فيه مواقف الشعراء من الموت.

إن ثمة وجهاً آخر أعمق للموت طالما سعى المسيري لإلقاء الضوء عليه، وهو المتعلق بالنظر فيما بعد الموت: الخلود، السعادة، العودة...إلخ. ولعل المتأمل في فكره وشخصيته يلحظ أنه دائم التنقيب في بقايا الموت باحثاً عن كل ما له علاقة بالحياة. ومن ثم فلا عجب أن نراه يحتفي كثيراً بفكرة العودة، بالشهداء والاستشهاد..إلخ، ويقول - على سبيل المثال - في قصيدته "أغان عثمانية في استنبول":

أحمل سيف الله،

أركض مع الجند على فرسي،

أقتحم بواباتك آيا صوفيا.

الله أكبر!

جئت لأحطم الأوثان القديمة

وأموت شهيداً يا رسول الله.

وفي قصيدته "العودة" يقول:

أعود

رغم كل الأنواء والعواصف،

كدورة الطبيعة.. كما القمر.

أنا الإنسان..

في المركز أقف بعناد

كالطفل الصغير

أغني للحب والجهاد

وللحياة والموت.

ها أنذا قد عدت.. يا قدس الأقداس!

وفي "أغنية حب للمرأة الصامتة" يقول:

حينما أنظر إلى السكون و السكينة،

وإلى الصفاء الذي يتسع ويتسع،

فأغوص فيه وكأنه بحيرة الله المسحورة

لا يؤمها إلا الشهداء

والقديسون.

وفي "أغنيته للبنت النفوض" وتحت عنوان "الانتفاضة" يقول:

أيتها البنت النفوض

يا من تلدين الجند والشهداء والأغاني:

في عينيك أورقت المعاني،

بين يديك عادت الدلالة للكلمات،

فتجلى السر، ونطق الحجر!

ويقول، في ذات القصيدة، تحت عنوان "وجه الله ذو الجلال والإكرام":

عاد الجند والشهداء، والأطفال والأرامل

يرتلون أناشيد الحزن والنصر

ويقيمون مراسم الفرح والحداد،

فبأي آلاء ربكما تكذبان" .

ويخاطب صغيرته في "الكلمات والدلالة" قائلاً :

وحين يشرق وجهك الصبوح،

يا صغيرتي، نطير إلى السماء الزرقاء

فنمسك بالهلال والقمر،

ونحكي قصص الأطفال والصغار،

ونقص حكايات الرجال والشهداء.

ويتساءل في قصيدته "السكون والحركة"، في تنويع على سطر من مسرحية "هاملت" لشكسبير قائلاً :

هل عاد فتى من أرض الموت

ليحل لنا لغز الظلمات؟!.

لقد طور المسيري ثلاث آليات أخر ساعدته في التعاطي مع متلازمات الألم، المرض، الفراق...إلخ بوصفها عوارض جزئية، تغدو وتروح، ولما كان الأمر كذلك، فلا مفر من أن نستقبلها ونودعها راضين، بل ويمكن توظيفها لخدمة المشروع المعرفي الأهم. وتتمثل هذه الآليات فيما يلي :

١- الرضا "الواعي"

لقد استقر في وعي المسيري أن استقبال عوارض المرض والألم والفراق بحالة من الرضا الوعي، لا المزيف، هو الحل. ويقول في هذا الإطار على سبيل المثال: "ورغم فجائية اكتشاف المرض (يشير إلى الورم السرطاني (الميلوما Myeloma) الذي يعاني منه) إلا أنني تقبلت هذا الخبر بكثير من الهدوء والرضا، بل إننا كنا في شيكاغو أنا وزوجتي لاستشارة الأطباء، كنا نحدد مواعيد الأطباء بما يتفق مع جدولنا " السياحي". فقمنا بزيارة المتاحف والحدائق والمسارح، وقضينا واحداً من أجمل شهور حياتنا الزوجية"(رحلتي الفكرية: ص ٨٠).

٢- ربط الجزء بالكل

إن آلية ربط الجزء بالكل تقتضي توافر أعلى درجة ممكنة من الوعي بحقيقة ووضعية الأشياء، وهي الضامن الوحيد كي لا يضيع الكل في مقابل الجزء، ولا تشترى الحياة الدنيا بالآخرة، ولا يستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير. ومن خلال هذه الآلية أبى المسيري إلا أن يتعلم (الكل) وهو يتألم[١] (الجزء)، ويقول في هذا الصدد: "وتعلمت الكثير في مرضي: تعلمت أنا الذي لم أمرض مرة واحدة تقريباً في أثناء كتابة

---

(١) يعترف المسيري أنه يكره الألم بشدة، إلا أن كراهيته للمرض أقل من ذلك بكثير، ويفسر ذلك بأن الألم يمنعه من القراءة و العمل، في حين لا يمنعه المرض من ذلك. ويذكر أنه حينما اضطر للبقاء في المنزل (وتحديداً علي السرير) لمدة ستة أشهر عقب إجراء عملية جراحية كبيرة في ظهره لاستئصال الورم، تقبل الأمر بالرضى الكامل وقام بإعادة صياغة غرفة مكتبه بحيث يمكنها استضافة سريره طوال هذه المدة، ويعترف بأنه كان أسعد الناس خلال تلك الفترة، إذ أمكنه إنجاز العديد من الأعمال والقراءات التي لم يكن لديه الوقت الكافي من قبل لإنجازها!!.

الموسوعة، بل وكنت أتحدث عن السيطرة على الجسد، والذي أعددت عشرات المشروعات البحثية فور الانتهاء منها، تعلمت حدود الجسد الإنساني وحدود المقدرة الإنسانية. وبدأت أتعاطف مع المعوقين أكثر من ذي قبل... وتعلمت، أنا الذي لم أعد أحداً في مرضه إلا نادراً، أهمية أن يقف المرء إلى جوار الآخرين في لحظات الشدائد..." (رحلتي الفكرية، ص ٨٠).

٣- آلية التوظيف

لعل المتأمل لشخصية المسيري يلحظ أنه يجيد توظيف كل شيء، يجيد توظيف (تدوير) الأشياء، يقرأ سريعاً إمكانيات وقدرات الشخصيات المحيطة به ويسعى دائماً إلى توظيفها إما لخدمة مشروعاتهم الخاصة أو لخدمة مشروعاته الفكرية (حال موافقتهم طبعاً)، كما أنه يوظف كل مساحة شاغرة في منزله، والطريف في ذلك أنه يوظف حتى عوارض المرض، الألم لخدمة مشروعاته الفكرية، إذ يدخل معها، طواعية، في حوار فكري حتي يساعد نفسه وأطباءه في التغلب عليها. يقول المسيري: " وحتى أساعد أطبائي بدأت في دراسة المرض وأعراضه، وبذلك أصبحت المراقب الذي يشترك في عملية المراقبة!" (رحلتي الفكرية، ص ٨٠).

إن المسيري بتلك الآليات الثلاث يقدم النموذج في رفض الواحدية مُدْخلاً في فهم الذات والآخر. ولعل تلك الآليات (الضربات الاستباقية) التي تعاطي بها مع مفردات الألم، والمرض قد دفعت بهما إلى مزيد من المناورة حال مهاجمته. فعادة ما تهاجمه أنواع متفردة، غير تقليدية، من الأمراض والآلام، وكأنه كان على تلك الأمراض والآلام أن تكون متفردة حتى تليق بشخصيته المتفردة، وهو ما يقرره المسيري حين يقول: "فحالتي كما يقولون تقف بين المرض والصحة، بين معدلات الأصحاء والمرضى،

وأقول لنفسي ساخراً، هذه الحالة جديرة بشخص مثلي يعشق التفرد ويحبذ دائماً استخدام النموذج المفتوح! "(رحلتي الفكرية، ص ٨٠).

لقد نجح المسيري - إذن - في التعاطي مع الموت ومفرداته بآليات متجاوزة تتسق مع رؤيته الشاملة وإدراكه الواعي بحجم الأشياء، لقد حول المسيري مفردات الموت والمرض، كما يقول إلى موضوع فلسفي مجرد، يضعهما داخل إطار ويخلق مسافة بينه وبينهما، يتأمل فيهما ويغرق في التأمل، دون إحساس شخصي وجودي، وما أصعب أن يفعل المرء ذلك!!.

ثالثاً: الحياة وعوارضها في فكر المسيري

حينما تأتي النتائج متسقة مع مقدماتها فلا غرابة في القول: إن هذا أمر منطقي، ولعل المقدمات السابقة، التي أوضحنا خلالها المنهج الذي تعاطى به المسيري مع إشكاليتي الزمن والموت، لعلها تفضي إلى نتيجة قد تبدو "منطقية" تفيد أن ثمة رغبة كامنة لدى هذا الرجل في الاستمتاع بكل مفردات الحياة (اللذة، الشهرة، الثروة، السعادة...إلخ)، على النحو الذي جعله يتعاطي بمثل تلك الآليات المتجاوزة ليفسح مزيداً من الوقت للاستمتاع بكل مفردات وملذات الحياة.

غير أنه حال الاقتراب من عالم المسيري الشخصي وبالبحث في فكره ورؤيته، يتبين عكس ذلك تماماً، إذ يتعاطى المسيري مع الحياة ومفرداتها بالآليات ذاتها (التجاوز، التأمل، النظرة الكلية، عدم الاستغراق في التفاصيل...إلخ)، ومن ثم فإن المسيري يبدي (من وجهة نظري المتحيزة) أعلى درجات الاتساق مع الذات، ويذكرني في عمله هذا بالحالة المثالية التي طالما دعانا إليها ربنا تبارك وتعالى في قوله: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٥٧/ ٢٣].

حالة متعادلة، لا إفراط فيها ولا تفريط. فالكل زائل، جزئي، فانٍ؛ الصحة، المرض، السعادة الثروة، الفقر، اللذة. الكل على حد سواء.

نماذج توضيحية

لعل أول ما أدهشني وأنا أتجول في سيرة المسيري النثرية، للبحث عن ماهية الآليات التي يتعاطى بها مع مفردات الحياة، العنوان التالي: "العودة لمصر والذئاب الثلاثة". وظننت، واهماً، أن التفاصيل الواقعة تحت هذا العنوان ستدور حتماً حول أشياء من قبيل الوداع والمرض والألم...إلخ، ولكن يفاجئني المسيري، كعادته دائماً[١]، بأن الذئاب الثلاث هي: الشهرة، الثروة، المعلومات (الذئب الهيجلي المعلوماتي).

إن المسيري بوصفه هذا يُسقط، ابتداءً، كلاً من مفردات الثروة والشهرة من منظومته الفكرية، فلا تتقاطع في أي مرحلة من حياته مع أي من مكونات مشروعاته المعرفية، ولعله بذلك يتعاطى، وللمرة الثالثة، بالآليات ذاتها التي تعاطى بها مع إشكاليتِي الزمن والموت.

ويوضح المسيري ذلك في قوله: "أصبح هدفي هو أن أحقق ذاتي

(١) سيلاحظ كل من يقترب من المسيري أن الخروج عن النمط السائد في كل شيئ يكاد يكون القاعدة الأساسية في فكره وممارساته، ستجد ذلك في شعره ونثره، في الطريقة التي كتب بها سيرته، في رسالته للدكتوراه، في طريقة تدريسه، في مدخل بيته، وفي مكتبه، وستجده كذلك في رد فعله السريع المفاجئ. ولعلي أذكر - في هذا الصدد - أن أول مكالمة تليفونية أجريتها معه، وكانت محددة الموعد سلفاً، كنت قد بدأتها بقولي "لعلي يا دكتور باتصل في وقت مناسب، وأكون ما أزعجتش حضرتك" فيرد المسيري مازحاً وبسرعة شديدة قائلاً: "هو في الحقيقة الوقت فعلاً مش مناسب، وكمان بالفعل إنت أزعجتني ولكن مفيش مشكلة"!.ثم يعلو صوته بالضحك.

حسب الشروط التي تمليها رؤيتي لذاتي، وأن أحصل من المال على ما يكفي لأن يحقق لي شيئاً من التحرر من تفاصيل الحياة اليومية (لاحظ آلية ربط الجزء بالكل)، ولأن أمول حياتي الفكرية (قاعدة التوظيف التي تحدثنا عنها سابقاً) وأنجز مشروعي المعرفي. ولذا أردد دائماً أن المال يشكل عبئاً على بعضهم، يفنون حياتهم في جمعه، أما بالنسبة إلي فالمال حرية (النموذج)"(رحلتي الفكرية، ص ١٣٠).

ولم يكن للمسيري أن ينجح في ترويض ذئب الثروة دون مساعدة من زوجته، ويعترف بذلك، وبنبله المعروف لكل من قدم إليه يد المساعدة؛ أساتذة، زملاء، أصدقاء، تلامذة... إلخ، حين يقول: "ومما ساعد على ترويض ذئب الثروة بل تدجينه تماماً، أن زوجتي - لحسن الحظ - لم تراودها أحلام الثروة ولم تعان من أي نزعات استهلاكية. اكتشفنا - على سبيل المثال - حينما انتهيت من الموسوعة أننا لم نتناقش قط فيما كنت أدفعه من تكاليف. كما أنني حين قررت الاستقالة من الجامعة لإتمام الموسوعة، وافقت على قراري بعد مناقشة دامت خمس دقائق، برغم ما كان يعنيه ذلك من أن الأسرة ستصبح دون دخل ثابت..."(رحلتي الفكرية، ص ١٣١).

وفي إطار التعاطي مع مفردات الحياة يقرر المسيري قاعدة ذهبية حين يقول: "حينئذٍ اكتشفت أن التأليف والثروة أمران منفصلان، وأن الثروة قد تكون عنصراً مهماً ولكنه لا يؤدي بالضرورة إلى التأليف"(رحلتي الفكرية، ص ١٣١).

لقد نجح المسيري أن جعلَ المالَ لا يشكل في حياته (وجوداً وعدماً) أي عبء على أي من مشروعاته الفكرية، فماذا إذن عن ذئب الشهرة؟.

بكلمات بليغة يلخص المسيري معركته مع ذئب الشهرة، وما أسفرت عنه من نتائج بقوله: "ثم دارت المعركة بيني وبين ذئب الشهرة، فجلست

مع نفسي لأكتشف أنني أحب الشهرة نعم، ولكن رغبتي في الشهرة نابعة من رغبتي في حماية نفسي حتى يمكنني الانتهاء من مشروعاتي المعرفية. والمشاهير، كما كنت أظن واهماً آنذاك، لا يمكن أن يزج بهم في السجن ببساطة. كما أن الشهرة ستكون وسيلة ناجعة إلى إشاعة وتوصيل ما عندي من أفكار أعتقد أن لها قيمة ما. ولذا إن حاولت أن أشبع ذئب الشهرة داخلي حسب الشروط التي يفرضها العالم الخارجي، فأكون كمن كسب المعركة وفقد الحرب. وويل للمرء الذي يربح كل شيئ ويخسر نفسه. حينئذ أخبرت ذئب الشهرة داخلي أنني لا أمانع في الشهرة حسب شروطي، تماماً كما أنني أحب الثروة بمقدار ما تخدمني. وهكذا صرعت ذئب الشهرة داخلي، وقبلت أن أعيش بعيداً عن الأضواء"(رحلتي الفكرية، ص ١٣٢، ١٣٣).

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى نقطة محورية مفادها أن المسيري بطريقة تعاطيه السابقة مع مفردات الحياة: الشهرة، الثروة...إلخ، لا يزعم أنه قديس زاهد، ينكر الدنيا وملذاتها، بل على العكس من ذلك يراها المجال الذي يحقق فيه الإنسان حريته وإمكانياته، بشرط ألا يستوعب فيها تماماً، وألا يذوب في اللذة والاستهلاكية، فهما يدمران حدود الإنسان على حد تعبيره، وساعتها ينقلب الفردوس الأرضي إلى جحيم. إن الإنسان في رؤية المسيري كائن مركب لا يمكنه أن يعيش إلا داخل حياة مركبة، لا هي بالمادية الدنيوية ولا بالروحية الأخروية.

ويؤكد المسيري على ذلك بقوله: "ولكنني مع هذا لم أهمل حياتي العائلية والاجتماعية، فرتبت لأولادي حياتهم.....، ورغم إهمالي بعض جوانب حياتي الاجتماعية فإنني نجحت في جوانب أخرى كثيرة، فلم أتوقف عن رؤية أصدقائي وأقاربي، ولم أتوقف عن التمتع بكثير من جوانب الحياة الدنيا. باختصار شديد لم أتحول إلى راهب ينكر عالم

الجسد والطبيعة، رغم أن مشروعي المعرفي تملك عليَّ ذاتي وجوانحي" (رحلتي الفكرية، ص ٥٥٠).

إن رؤية المسيري وموقفه تجاه ثنائية الحياة والموت، بمفرداتهما المتعددة والمتناقضة، أعمق من أن تحدها حدود النظرة الأحادية المجتزأة من سياقها الشامل، ويوضح المسيري ذلك بقوله: "حين أتأمل حياتي ككل (الذاتية والموضوعية،الخاصة والعامة) أجد أن أهم ما فيها هو وجود عناصر عديدة أدت إلى اكتشافي أن الحياة الإنسانية مركبة ومفعمة بالأسرار والثنائيات والتنوع، وليست بسيطة أو سطحية أو أحادية، وأن الإنسان كائن فريد في العالم الطبيعي / المادي"(رحلتي الفكرية، ص ٥٤٨).

لا أجد أفضل من تلك الكلمات السابقة للمسيري لأختم بها مداخلتي تلك، إلا أني أود التأكيد على مقولة أخيرة مفادها؛ أن المسيري قد أبدى أعلى درجة ممكنة من الاتساق مع الذات حين طبق ذات الآليات المتجاوزة على كل من مفردات الموت والحياة. إن أهم ما شغل المسيري طوال حياته (ولا يزال) هو الانتهاء من عمل موسوعي للشروع في عمل موسوعي آخر، وفي سبيل ذلك تتلاشى كل التفاصيل والجزئيات الأخرى، وتلك أحد أهم سمات الأشخاص الذين يتركون أثراً ما بعد موتهم، وساعتها تأبى صفحات التأريخ إلا أن تخلد ذكرهم. وأختم هذه المداخلة بقوله تعالى:

﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [الرعد: ١٣/ ١٧].

التداخل النصي في قصص الأطفال
عند عبد الوهاب المسيري

سعيد الوكيل ❖

تنتمي عملية التداخل النصي (أو التناص) إلى طبيعة اللغة ذاتها، وهي تدخل بعمق في صلب العملية اللغوية؛ "فكل ما تنطوي عليه اللغة بالمفهوم الدوسيري لابد أن يكون قد ظهر أولاً ففي الكلام، لكن اللغة هي التى جعلت الكلام ممكناً. وإذا ما حاولنا أن نأخذ أية عبارة أو نصاً على أنه لحظة الأصل فسنجد أنهما يعتمدان على شفرة سابقة. وعملية خلق النظام الشفري تتم فقط إذا ما كانت متضمنة في شفرة سابقة، أو ببساطة، فإنه من طبيعة الشفرات أن توجد دائماً وأن تكون ذات أصول ضائعة"[(١)].

نستطيع إذن أن نقول: إن هناك حركة بندولية بين النص الكلامي واللغة، فالنص ذاته يشارك في بناء كينونة اللغة. كما أن "النص يتمثل

❖ مدرس النقد والأدب العربي الحديث في كلية الآداب بجامعة عين شمس. له اهتمام كبير بالسرد؛ قديمه وحديثه.

(١) انظر:

Jonathan Culer, The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature , Deconstruction, Ithaca, Cornel Univ. Press, 1981, p.103.

نقلاً عن: صبري حافظ، ؛ التناص وإشاريات العمل الأدبي، مجلة ألف، ع٤، ربيع ١٩٨٤، ٢٢.

مجازياً بوصفه فضاء اجتازته جمل متعددة الإيحاءات، أخذها على عاتقه، وهي جمل متحولة ومتغيرة و"مرتبكة" تحت تأثير التحقق الدلالي"[(١)].

قد يضيق التداخل النصي ليقتصر -لدى بعض الباحثين- على المعارضات. ويمكن أن يتسع ليشمل حياة الكلمات وتجلياتها التاريخية؛ إذ تندغم في النصوص التالية مشبعة بمواقفها السابقة، وبهذا تكون لصيقة بالثقافة على اتساعها، "فالكلمات علامات على نصوص أخرى. ومن خلال تغير الكلمات ومواقفها يتضح شيءٌ غير قليل من أطوار الثقافة"[(٢)]. ولكن كلا النظرين متطرف، وأحسب أن تحديد المساحة التي يشغلها التداخل النصي تصعب تقريباً على التحديد. فالتداخل النصي هو من صميم إنجاز اللغة وتنوعاتها الفردية (الكلام)، واللغة لا تكف عن مصاحبة الخطاب، بل إن وجود معنى للنص يتوقف على مفهوم التداخل النصي، ويحتم علينا أن ندرجه داخل نسق أعلى. إذا لم نقم بذلك؛ فينبغي أن نعترف بأن العمل لا معنى له؛ فهو لا يدخل في علاقة سوى مع نفسه، فيشير إلى ذاته دون أن يحيل على أي مكان غيره. لكنه من الوهم الاعتقاد بأن العمل الأدبي يوجد وجوداً مستقلاً؛ فهو يظهر داخل عالم أدبي تسكنه مؤلفات قد وجدت من قبل، وهو يندرج في هذا العالم. فكل عمل فني يدخل في علاقات معقدة مع مؤلفات الماضي[(٣)] .

---

(١) انظر:

A.J.Greimas &J. Courtés, Sémiotique: dictionaire raisonné de la théorie du langage, Tome 2, Hachette, Paris, 1986, "Intertextualité".

(٢) مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، الكويت، س. عالم المعرفة، ع١٩٣، يناير، ١٩٥، ٧٨.

(٣) تزفيتان تودروف، "مقولات السرد الأدبي"، ت: الحسين سحبان وفؤاد صفا، ضمن "طرائق تحليل السرد الأدبي"، ؛ رولان بارت وآخرون، عبد الحميد عقار وآخرون، اتحاد كتاب المغرب، الرباط، ط١، ١٩٩٢، ٤٠.

أستطيع القول: إن التداخل النصي قدر لا مهرب منه في كل فعل كلامي، ولا ينجو منه أحد، فالحوارية -كما نرى مع باختين- مبدأ أساسي يحكم العالم. وقد يتم توسيع نطاق التداخل النصي ليشمل استدعاء النص الحاضر مجموعة من الخصائص التي تنتمي إلى فن تعبيري محدد، وهنا نجد أنفسنا بإزاء وجه من وجوه التداخل الموسع الذي لا يمكن تحديد مرجعيته بدقة[1]. ومن البدهي أن أي فهم للتداخل النصي يتوقف أساساً على المفهوم الذي يتبناه المرء للنص.

يمكن النظر إلى التداخل النصي من زاوية أخرى وهي القصدية. فمن الممكن نظرياً أن نرى أشكال التداخل النصي منحصرة في نمطين أساسين؛ "أولهما يقوم على العفوية وعدم القصد؛ إذ يتم التسرب من الخطاب الغائب إلى الحاضر في غيبة الوعي، أو يتم ارتداد النص الحاضر إلى الغائب في الظرف الذهني نفسه، مما يجعلنا في مواجهةِ تداخلٍ كلا تداخل. أما الآخر فهو يعتمد الوعي والقصد، على معنى أن الصياغة في الخطاب الحاضر تشير -على نحو من الأنحاء- إلى نص آخر، بل وتكاد تحدده تحديداً كاملاً يصل إلى درجة التنصيص"[2]، ولكني سأنظر إلى كل التداخلات النصية بوصفها مقصودة، أي يقصدها النص؛ إذ إن الفنون الإبداعية قد تخفي القصدية. أتعامل إذن مع كل نص أدبي بوصفه نصاً قصدياً بأكمله؛ أي إن كل وحدة فيه لم تأت عفواً، وإنما هي مبتغاة من قبل النص ذاته.

يمكن القول: إن التداخل النصي يقوم بفعل مزدوج؛ إذ هو - من ناحية- ينحو إلى التأصيل، وتثبيت المرجعيات الثقافية السابقة، ومن

(١) قضايا الحداثةعند عبد القاهر الجرجاني، محمد عبد المطلب، القاهرة، ؛ (د. ت)، ١٢٩.

(٢) قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، ١٣٩.

ناحية أخرى ينحو إلى الاستحداث من خلال خلخلة النص الأصلي. من الممكن -نظرياً- رصد العلاقات التناصية استناداً إلى باختين الذي نفهم من كلامه أنه يمكن النظر إلى موقف النص الحاضر من النص الغائب بوصفه مقاومة أو مساندة أو إغناء[١].

يتم طرح مثل هذا التنوع في العلاقات النصية عند فيليب سولرس الذي يرى أن "كل نص يقع في مفترق طرق نصوص عدة؛ فيكون - في آن واحد - إعادة قراءة لها، واحتداداً وتكثيفاً ونقلاً وتعميقاً"[٢].

تحفر التنوعات التناصية لنفسها طريقاً في الثقافة العربية الحديثة على المنوال نفسه، ونرى مصداق هذا لدى سعيد يقطين إذ يقول: " إن النص ينتج ضمن بنية نصية سابقة، فهو يتعالق بها ويتفاعل معها: تحويلا أو تضميناً أو خرقاً، وبمختلف الأشكال التي تتم بها هذه التفاعلات"[٣]. ويتم تقديم التنوعات المختلفة للتناص عند محمد عبد المطلب بصورة لا تكاد تختلف كثيراً حين يرى أن علاقة النصوص بما سبقها تؤدي إلى تشكيلات تداخلية "قد تميل إلى التماثل، وقد تنحاز إلى التخالف، وقد تنصرف إلى التناقض، وفي كل ذلك يكون للنص الجديد موقف محدد إزاء هذا التماس، ومن ثم تتجلى فيه إفرازات نفسية مميزة تتراوح بين الإعجاب الشديد، والرفض الكامل، وبينهما درجات من الرضى أحياناً،

---

(١) ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، محمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١، ١٩٨٧، ٥٥.

(٢) مارك أنجينو، مفهوم التناص في الخطاب النقدي الجديد، ضمن: تزفيتان تودورف وآخرون، "في أصول الخطاب النقدي الجديد"، أحمد المديني، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٨٧، ١٠٥.

(٣) انظر سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٩، ص٩٨.

والسخرية أحياناً، إلى غير ذلك من ظواهر المعنى الشعري التي تدخل دائرة (التناص) على نحو من الأنحاء"[١]. أما محمد مفتاح فيضع نفسَه ابتداءً في ثنائية كبيرة، تجد أساسها في قول باختين: "لكي يشق الخطاب طريقه نحو معناه وتعبيره، فإنه يجتاز بيئة من التعبيرات والنبرات الأجنبية، ويكون على وئام مع بعض عناصرها، وعلى اختلاف مع بعض آخر، وداخل هذه السيرورة للصوغ الحواري، يستطيع أن يعطي شكلاً لصورته ولنبرته الأسلوبيتين"[٢]. ويفيد محمد مفتاح من هذا القول وغيره فيعرِّف حوار النص مع النصوص الخارجية التي ليست من صميمه بأنه "ما يقع بينه وبينها من علاقات تعضيد أو علاقات تنافر، وهذا ما ركز عليه جل الباحثين؛ فَدَعَوْا العلاقات التعضيدية المحاكاة الجدية، وأسموا العلاقات التنافرية المحاكاة الساخرة" ولكنه يحاول أن يخرج من دائرة هذه الثنائية الضيقة بوصفها "ليست إلا تقسيماً كبيراً ينبغي أن يتجاوز إلى إدراك شبكة العلاقات المتطابقة والمتباينة والمتقاطعة". وبناء على هذا يمكن التحرك صوب تقسيم أكثر تشعباً إذا نظرنا إلى درجات العلاقة بين النصوص معتمدين في ذلك على مفهومي المماثلة والمشابهة.

ولعل مما يساعد في تصنيف التداخلات النصية- تحديد الغاية من حوار النصين. وقد حاول محمد مفتاح أن يصنف الغايات تبعاً للتقسيم الثنائي: العلاقات التعضيدية، والعلاقات التنافرية؛ أما الأولى فإن "مفاهيمها الفرعية هي: التبجيل - الاحترام - الوقار. والعلاقة الثانية أي التنافرية مفاهيمها الفرعية هي: الاستهزاء - السخرية - الدعابة"[٣].

---

(١) قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، ١٢٩-١٣٠.

(٢) الخطاب الروائي، ٥٢.

(٣) محمد مفتاح، دينامية النص، المركز الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١، ١٩٨٧، ٨٤.

ولكني أرى أن هذه المفاهيم ينقصها مفاهيم أكثر جوهرية، ومن الأجدى أن نعتمد على استقراء النصوص لاكتشاف الغايات الكامنة وراء التعضيد والتنافر.

وإذا كنا بصدد تحليل عمل موجه أساساً إلى الأطفال؛ فإننا نفترض ابتداء أن تحديد المتلقي على هذا النحو يفرض على المبدع كثيراً من القيود والمعايير التي يلتزم بها عمداً ليحقق الأهداف المبتغاة من الكتابة للأطفال، وليضمن القبول من المؤسسات العلمية والتربوية ومؤسسات المجتمع المختلفة.

يُستحضر مفهوم التناص في أعمال الدكتور عبد الوهاب المسيري للوهلة الأولى من خلال ملاحظة أن مجموعة كاملة من قصصه تصدر تحت عنوان سلسلة "حكايات هذا الزمان"؛ فهي حكايات تنتمي إلى الزمن الحاضر بمنظومته الفكرية والأخلاقية والروحية، في مقابل منظومة أخرى تنتمي إلى الماضي البسيط الخطي المتمايز على مستوى الأخلاق الخيرة والشريرة، إلى آخر ذلك من تمايزات، أما الملاحظة الأخرى فهي أن تلك القصص تنهض على مخالفة حكايات تنتمي إلى الماضي لتؤسس حاضرها الجديد.

الحكايات المنتمية إلى الماضي تمثل الخيال في انطلاقته وتدفقه؛ لذا نجدها تستحضر في حكايات هذا الزمان، لإقامة توازن بين الخيال والواقع، كما تستحضر مع حكايات الماضي عناصره الممثلة له، وهي غالباً عناصر مادية كالبساط السحري، أو عناصر ثيمية كأذان الديك للإشارة إلى أوان الرحيل، أو الانتقال الزمني من حكاية إلى أخرى كما هو في ألف ليلة وليلة، أو تحضر شخصيات من قصص مختلفة من دون الالتزام بالوحدة بين الشخصيات وذلك مثلما نرى مع الذئب المكار الذي يغادر قصة ذات الرداء الأحمر ليأتي في أية قصة دالاً على الشر والمكر

معاً، وهو عنصر يحرص المسيري على حضوره ربما لتأكيد ما في الحياة من جدلية بين الخير والشر.

المادة المختارة هنا هي القصص التي نشرت في سلسلة بعنوان "حكايات هذا الزمان"، على الرغم من أن كل أعمال المسيري (حتى المخطوط منها) كان تحت يدي، لكنني آثرت أن أحجّم المادة المدروسة لأسباب منهجية تتعلق بالسعي نحو الدقة. وتلك القصص هي:

١- نور والذئب الشهير بالمكار. ١٩٩٩

٢- سندريللا وزينب هانم خاتون. ١٩٩٩

٣- الرحلة الأسبوعية إلى جزيرة الدويشة. ٢٠٠٠

٤- سر اختفاء الذئب الشهير بالمحتار . ٢٠٠٠

٥- معركة كبيرة صغيرة. ٢٠٠٠

٦- ما هي النهاية. ٢٠٠١

٧- ثلاث حكايات وثلاث نهايات من هذا الزمان. ٢٠٠٤

إن هذه الحكايات تتداخل مع النصوص القديمة أو الغائبة على مستويات عدة وبصور متنوعة؛ منها التداخل البنائي، والملمح العجائبي، واستدعاء الثيمات، ونقض النص الغائب، أو تحديثه. وهذا ما يتم تفصيله فيما يأتي.

الحكايات بين النقض والبناء:

إن الصفحة الأولى من القصة الأولى من حكايات هذا الزمان -وهي "نور والذئب الشهير بالمكار"- تضعنا ابتداء في قلب روح تلك النصوص؛ حيث نجد تشكيلة من الشخصيات تنهض علائقها على رابطة

الأخوة، لكنها رابطة تتجاوز الدم إلى آصرة العلاقة الروحية والثقافية معاً، فبالإضافة إلى الفتاة نور وأخويها ياسر ونديم نجد معهم "أخاهم الجمل ظريف"، ومن الطريف أن المسيري يحرص غالباً على أن ينسب الجمل إلى الأطفال بوصفه واحداً منهم وأخاً لهم؛ فنراه يقول مثلاً في أول جملة من قصة "معركة كبيرة صغيرة": كان نديم جالساً في غرفته، أما بقية الأطفال نور وياسر وظريف [وهو اسم الجمل] فكانوا جالسين على سطح المنزل". ويحرص النص على أن يقرن وسم الأخوة (وهي علاقة دم) بوسم الجميلة تأكيداً للرابطة الثقافية. هذه البداية أول ما يضعنا في قلب العجائبية التي تعتمد على المصادرة من دون أن تطلب من أي طرف في دائرة التواصل تقديم أدلة منطقية أو غيرها لقبول هذه الشفرة الجديدة التي يؤسسها النص. ليس أمام الطفل المتلقي إذن سوى أن يؤمن بآصرة القربى التي يقترحها النص ليستمر في القراءة. إن هذا الخلط المتعمد يجعل القارئ -إذا قبله- يستعد لقبول مزيد من الشفرات التواصلية التي تكسر المألوف، وخصوصاً الدمج بين عالمي الماضي والحاضر بموازاة الدمج بين الواقع والحلم. إن الصفحتين الأوليين من تلك القصة تؤسسان أهم العناصر البنائية التي يقوم عليها مجمل حكايات هذا الزمان. والحكاية المركزية هنا لا تقوم باستدعاء حكايات فرعية كما يحدث في الكتابات التقليدية، لكنها تنهض أساساً على إقامة حوار "نقضي" مع حكايات الماضي، وهو ملمح أساسي من ملامح تميزها الأصيل.

إن القوي الشريرة الكامنة في الحكايات - وفي أنفسنا ولا نعلم- تحتمي بقوة الماضي وبقدراتها التدميرية وثقتها في المعاني القارة وقدراتها التدميرية التي لا تُهزم، بحكم ضعف الآخرين وعدم قدرتهم على تجاوز القدرية المفرطة في فوارق القوة، وفي مقابل هذا يقوم النص الجديد في

"حكايات هذا الزمان" بتفكيك تلك المقولات والأساطير مؤسساً لأساطير جديدة تمنح الإنسان/ الطفل مجداً وثقة وإيماناً بقدرته.

رغبة النص الحاضر في تقويض النص السابق قد تدعو أحياناً إلى اقتباسه أو استحضاره مُنَجَّماً، أو استدعاء بعض لوازمه وعناصره، وربما يتم الجمع بين أسلوبين أو أكثر من تلك الأساليب. وغالباً ما يشار إلى النص الغائب بلفظ صريح. ويُلاحظ أن كل حضور للفظ "القصة" يفترض بداهة أن النص الجديد سيُحدث مخالفة من نوع ما، وهذا الأمر ينطبق على كل قصص المسيري، وإن ورد اللفظ أحياناً بصيغة "الكتاب القديم" أو ما إلى ذلك.

في قصة "نور والذئب الشهير بالمكار" تحضر شخصية الذئب من حكاية "ذات الرداء الأحمر" حضوراً مشهدياً، حين رأته نور "جالساً كعادته تحت شجرته المفضلة، وسمعته يغني أغنية جديدة رديئة". ثم لا يلبث النص أن يستدعي حدثاً مركزياً من القصة الغائبة: "وحينما نادى عليها لم ترد عليه؛ لأنها كانت تعرف ما يريد، حيث كانت قد قرأت عنه في كتاب الأساطير. وزادت من سرعتها. ولكنها لاحظت عن بعد ابتسامة ساخرة على وجهه، وأنه توقف عن الغناء".(١)

إن هذا المشهد يستدعي إحدى شخصيات القصة الغائبة، ويؤسس بعض ملامحها خصوصاً الملامح النفسية، من دون إعطاء تفاصيل كثيرة، فسنعرف فيما بعد أن تلك الابتسامة الساخرة ليست سوى تعبير عن ثقته في أن أحداث قصته التقليدية ستسير على النحو المعتاد صوت تدمير الآخر (ذات الرداء الأحمر أو نور).

---

(١) عبد الوهاب المسيري، نور والذئب الشهير بالمكار، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٩، ص ٢.

وتحرص القصة على إحداث نقلات زمنية هادئة تليق بوعي الطفل، لكنها تحفل أيضاً بالإيقاع الذي يحفظ للقص خصوصيته، فبعد أن تصل نور إلى بيت الجدة نجد القصة ترجع بنا إلى الحدث السابق، حيث يراجع الذئب تفاصيل القصة من خلال اقتباس طويل يقدّم المسار الأساسي لأحداث القصة الغائبة، ثم تنتقل الأحداث نقلة أخرى بمحاولة الذئب نقل أحداث الماضي إلى الحاضر، وهو ما يصطدم بالواقع الجديد الذي تؤكده مجموعة الحكايات كافة، إذ ينهزم الذئب لأنه لم يَعِ النقلة الثقافية وتوازن القوى الجديد.

تتوزع بعد ذلك بعض تفاصيل النص الغائب بعد أن تم تعويضها وأصبحت مدعاة للسخرية إزاء انتصار شخصيات حكايات هذا الزمان، فبعد أن تُحكِم تلك الشخصيات الحصار على الذئب وتعاقبه عقاباً مؤلماً، يصيح طالباً الفهم، شارحاً أن ما يحدث مخالف لأحداث القصة الأصلية: "طبقاً لما جاء في الكتاب القديم لا بد أن أصل أنا قبل ذات الرداء الأحمر، فكيف حدث هذا؟! يوجد خطأ ما"[١].

وتتبنى القصص مفهوم النسبية عند الحكم على الشخصيات في واقع الحياة؛ فالذئب ليس مكاراً دوماً، وإنما يروج الآخرون لتلك الفكرة ويسقطونها عليه، لذا يسميه المسيري "الذئب الشهير بالمكار"، وهو أحياناً يكون شهيراً بالمحتار، ويتم السيطرة عليه بل استخدامه لتأدية الأعمال المنزلية عقاباً له على محاولته استدعاء أفعاله الدموية كما وردت في قصة ذات الرداء الأحمر القديمة.

وتحاول شخصيات "حكايات هذا الزمان" أن تستثمر قوى الشر في أعمال نافعة، لكن الذئب يفر بصورة كاريكاتورية وهو يحمل قصته القديمة، لنستقر نحن القراء/ الأطفال في العصر الحاضر متخلصين من

---

(١) نور والذئب الشهير بالمكار، ص٨.

ثقل الشر، مؤمنين بقدرتنا على الصراع النبيل، لتنتهي القصة بخلط متعمد بين الواقع والحلم استعداداً ليوم جديد ينفتح على ثنائية الحاضر والماضي وثنائية الواقعي والمتخيل، حيث يطير الأطفال بالبساط السحري ثم ينامون مصاحبين الحلم، انتظاراً ليوم جديد وأفق جديد.

يعيد المسيري -في قصة "سر اختفاء الذئب الشهير بالمحتار"- إنتاج قصة ذات الرداء الأحمر بجرأة مستخدماً الأساليب والملامح السردية التي أفاد منها في قصة "نور والذئب"، كما يستخدم تقنيات أخرى لمنح عمله الجديد تميزه، فالجديد هنا أن القصة تتأسس على ثنائية مخادعة هي ثنائية ذات الرداء الأحمر/ ذات الرداء الأخضر، وهي ثنائية مظهرية تنحل في أنا واحدة هي نور نفسها بعد أن ارتدت الثوب الأخضر الذي تلقته هدية من سندريلا فوق فستانها الأحمر، ومن ثم انخدع الذئب الذي يخضع للقراءة الظاهرة الحرفية للنص، ومن ثم فإنه لا يستطيع أن يكتشف الجوهر وراء المظهر الخادع، كما أنه يتمسك بحرفية النص حين يجد ذات الرداء الأحمر "عائدة" من عند جدتها، والنص الغائب الأصلي يصر على أن الذئب يلقاها حين تكون "ذاهبة" إليها.

هل يمكن القول إن الذئب قد تقزّم بسبب تلك الحَرْفية الجامدة؟ إن الذئب "الحرفي" يقف هنا في مقابل المتلقي "المُؤوّل". إنها الثنائية التي تكشف عن فاعلية الإنسان في مقابل نموذج الشر، فهل تريد القصة أن تقول على نحو من الأنحاء إن الخير معقود بناصية التأويل؟ ومن ثم يمكن الوصول إلى مستوى من مستويات الحقيقة في مقابل الحيرة التي تسِم الذئب الذي جلس "تحت الشجرة حائراً لا يعرف ماذا يحدث، وأخذ يقلب صفحات القصة القديمة، وينظر في صورها بإمعان. ولأنه كان منهمكاً في قراءة القصة وحفظها عن ظهر قلب لم يلاحظ أنه كلما انتهى من قراءة القصة مرة؛ صغر حجمه بضعة سنتيمترات. وظل يقرأ ويصغر..

يقرأ ويصغر.. يقرأ ويصغر... وحينما نظر الذئب حوله فوجئ بأن كل شيء ضخم: الأحجار والأزهار والأشجار، فاحتار!"[١].

إن القصة من ناحية أخرى -بتفاعلها النصي النقضي التقويضي للقصة الأصلية- تؤسس لرؤية مفادها أن عصر الحكايات البريئة قد مضى، وأن الثنائيات الضدية الحادة ليس لها مكان في حكايات هذا الزمان، بل إن مكانها هناك بعيداً في القصص التي تبدأ بـ"كان يا ما كان"، حيث تستقر الصور مؤتنسة بأبعادها المتناغمة مع القطع الخاص بالكتاب القديم. وتكشف نهاية القصة عن تلك الرؤية التي أَخْلَت الواقع المعاصر من ذئاب القصص القديمة: "نظرت نور إلى القصة، ثم تلفتت حولها فلم تر شيئاً، فركبت الدراجة وذهبت إلى جدتها، وحكت لها ما رأت وسمعت في الغابة، فتعجبت الجدة وقبلتها. وفي طريق عودتها، رأت نور القصة القديمة في مكانها تحت الشجرة، ولكنها لم تعرف أن الذئب كان نائماً داخلها على سرير الجدة يرفض الخروج، ويتعجب مما يحدث في "حكايات هذا الزمان"[٢].

التداخل البنائي:

بعض الحكايات يتداخل نصياً مع أبنية نصوص غائبة، كما في قصة "من غصن إلى غصن ومن زهرة إلى زهرة" حيث تُستلهم البنية الحكائية لألف ليلة وليلة، وثيمتها الأساسية؛ فالقصة هنا مبنية على فكرة رغبة شهرزاد (التي حضرت باسمها وسَمْتها) في أن تسمع حكايات لا تنتهي، وهي هنا صورة موازية لشهرزاد القديمة التي تحكي حكايات لا تنتهي إلى

(١) عبد الوهاب المسيري، سر اختفاء الذئب الشهير بالمحتار، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠، ص ص ٧- ٨.

(٢) سر اختفاء الذئب الشهير بالمحتار، ص ١١.

أن تتغير طبيعة شهريار نفسه، أما هنا فتتغير مواقف شهرزاد نفسها التي تتمرد على القصاصين الذين يأتي بهم أبوها الملك لأن حكاياتهم تنتهي، إلى أن يأتي الشيخ الذي يحكي لها حكاية ليس لها نهاية، وتلك الحكاية نصها على النحو الآتي: " كان يا ما كان، يا سعد يا إكرام، إنه كان هناك قصر جميل جميل، في مدينة قديمة قديمة، به حديقة خضراء خضراء، فيها أزهار حمراء حمراء، تحوم في سمائها الطيور عالياً عالياً، وتنتقل من غصن إلى غصن، ومن زهرة إلى زهرة، ومن غصن إلى زهرة، ومن زهرة إلى غصن، ومن غصن إلى غصن، ومن زهرة إلى زهرة، ومن غصن إلى زهرة، ومن زهرة إلى غصن... ".(١)

ويستمر الشيخ الحكّاء في تكرار الجمل الأخيرة إلى أن تفهم الأميرة أن "لكل قصة ولكل شيء نهاية، وتعلمت كيف تستمع إلى القصة من بدايتها حتى نهايتها دون أن تبكي"(٢). وتنتهي القصة بتناص آخر يتمثل في تذكير المتلقي بقصة أخرى للمسيري كانت نهايتها مفتوحة؛ إذ "ضحك الأطفال كلهم وقالوا: هذه القصة تذكرنا بقصة ما هي النهاية"(٣). إننا إذن أمام متاهة تناصية تستحضر حكايات الزمن الفائت وحكايات هذا الزمان اعتماداً على مهارات فائقة في القص والتداخل مع النصوص.

الملمح العجائبي:

إن أعمال المسيري تميل إلى ما قد يوصف بالعجائبية، وهذا الملمح بارز في قصتين بديعتين اطلعت عليهما مخطوطتين، ويكفي أن نرى في

---

(١) عبد الوهاب المسيري، ثلاث حكايات وثلاث نهايات من هذا الزمان، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤، ص ١٥.

(٢) ثلاث حكايات وثلاث نهايات من هذا الزمان، ص ١٨.

(٣) ثلاث حكايات وثلاث نهايات من هذا الزمان، ص ١٨.

القصة الأولى بعنوان "الأسماك والغناء" أن شخصياتها تتحرك كما اعتادت في أحلامها لتدخل إلى عالم البحر بأسماكه وكائناته، والعجيب أن كل الشخصيات تحلم الحلم نفسه، وهو ما يَعْجب له الأب، لكن الأمر يتجاوز الحلم إلى حد التداخل غير المنطقي بل الفني المدهش بين الواقع والخيال، حتى إن الأب ينهي القصة بقوله لزوجته: "مسألة عجيبة!! كيف يمكن أن يحلم الأطفال نفس الحلم؟! هيا بنا فعندي أوراق مهمة لا بد أن أنتهي منها اليوم في المصلحة. غريب!! هل تشمين رائحة البحر؟"(١).

أما القصة الأخرى التي تميزها العجائبية فهي "القفز عالياً"، حيث يتداخل عالم الشخصيات مع كائنات الطبيعة من قمر ونجوم وحيوانات، حتى إن هؤلاء جميعاً يتشاركون في القفز في حمام السباحة من فوق السحاب، ثم بدأ كثير منهم يدخل إلى بالونات ويخرج منها في صور كرنفالية بديعة تملأ الروح بالفرح، حيث تتداخل الألوان ليتخلق غيرها، ثم ينتهي كل هذا الصخب في سلام بدون إيحاء بوجود انتقال حاد بين الواقع والحلم.

إن هذه الأجواء العجائبية هي نفسها التي تتجلى في حكايات هذا الزمان من خلال تواتر أحداث وعناصر وثيمات تتكرر بطرق متنوعة وبدرجات تتفاوت من قصة إلى أخرى. ويفضل المسيري أن يبدأ قصصه في حكايات هذا الزمان بأن يضع مشهداً ينتمي إلى الواقع داخل البيت يجمع أغلب شخصيات حكاياته، وتستمر الأحداث لينتقل الأبطال بسلاسة من الواقع إلى الخيال، ثم يعيدهم مرة أخرى إلى الواقع داخل البيت غالباً متأهبين للنوم والاستعداد لبدء يوم جديد وحكاية جديدة. وقد

---

(١) عبد الوهاب المسيري، الأسماك والغناء (نص مخطوط)، الصفحة الثالثة والأخيرة.

يحدث ألا تبدأ المغامرة إلا بعد الهجوع إلى النوم، حيث يكون الحلم نفسه أرض المغامرة وعالمها.

إن استهلال الحكايات انطلاقاً من الواقع عبر مشهد يكاد يكون متكرراً إنما يشير إلى الرغبة الجارفة لدى المسيري في شد المتلقي إلى الأرض، وتوكيد أهمية الوعي بنقطتي البدء والنهاية، وهو ما يؤكده اعتماد المسيري على تقنية أساسية في حكاياته؛ وهي ما أسميه "التغريب السردي" أو ما يسميه بعض الباحثين "تعرية أسلوب السرد"، وهذا يؤكد الموقف المعاصر لكاتب أدب الأطفال؛ إذ يخلق أساطير ذات طبيعة خاصة تتطلب من المتلقي الطفل ألا يستغرق في الخيال هارباً من الواقع. إنها رؤية المسيري وقد تجلت في إبداع أدب الأطفال: الخيال ذو أهمية قصوى، لكن علينا ألا نهرب من الواقع.

العبور بين الواقع والخيال قد يكون عرفاً أدبياً يتقبله المتلقون الكبار، لكنه يبدو طبيعياً أصيلاً لدى الأطفال، وهذا ما يستثمره المسيري ببراعة حين يجعل عناصر الماضي المتخيلة جزءاً أصيلاً من عالم الحاضر، إذ لا يجد بأساً من الانتقال الحر بين الواقعي والمتخيل في يسر دون إشارة مباشرة إلى الدخول في عالم الحلم أو ما إلى ذلك.

ومن الطريف أن الديك في قصة "سندريللا" يؤذن في الساعة العاشرة والنصف لا في منتصف الليل؛ لأن هذا -فيما يبدو- الوقت الذي اختاره الكاتب ليكون الوقت المناسب لنوم الأطفال. وهو ملمح يلفتنا إلى اهتمام المسيري ببعض التفاصيل التي تقيم توازناً بين الواقع والخيال، ومن ثم لا عجب حين نجده يحرص دوماً في "حكايات هذا الزمان" على الإشارة إلى المدرسة والالتزام نحوها، ومن ثم ينتهي كثير منها بالنوم استعدادا لمهامّ اليوم التالي.

استعارة الثيمات:

يحرص الكاتب على حضور شخصيات نمطية ترتبط بالثقافة العربية ارتباطاً وثيقاً، وهو ما يتفق مع الرؤى الفكرية التي يتبناها المسيري في خلافه الإيديولوجي مع محاولات الهيمنة الغربية على الفكر العالمي ومحو خصوصياته، لذا نجد شخصيتي الديك حسن والجمل ظريف حاضرتين بقوة في أعماله. فالديك له حضور كثيف في تراثنا العربي وفي حياتنا الريفية حتى الآن، ولعله حاضر في المخيلة العربية من خلال ارتباطه بعبارة "وأدرك شهرزاد الصباح فسكتت عن الكلام المباح"، أما الجمل فإنه يبدو لي الرمز الدالّ على الشخصية العربية بامتياز، وخصوصاً أن له ارتباطاً بالتصورات الأسطورية والدينية القديمة، لذا ارتبط جذر لفظه بمفهومين أساسيين لدى العربي وهما الجمال والصبر.

ويتداخل بعض قصص المسيري مع الثيمات الأساسية المهيمنة على القص القديم، وهذا شديد الوضوح في قصة بارعة له هي "الأميرة والشاعر"، حيث تعتمد على مستويين من مستويات القص؛ فهناك الحكاية الأصلية حيث نجد الشخصيات الأثيرة لدى المسيري تتواصل عبر القص حيث "كان الديك حسن يقف على النافذة ينظر إلى سحابة جميلة وجلس الأطفال، ياسر ونور ونديم، في وسط الحجرة، وقالوا بصوت واحد: ظريف.. لا نريد قصة واقعية جداً، من فضلك.. نريد قصة خيالية نهايتها سعيدة يا ظريف. ابتسم ظريف وبدأ يعزف على الناي، ثم قال: كان يا ما كان، في سالف العصر والأوان، أن جلست الأميرة الجميلة، وحيدة حزينة"[١].

---

(١) ثلاث حكايات وثلاث نهايات من هذا الزمان، ص ٢٠.

فالقصة تستحضر شخصية الأميرة المنتمية إلى الماضي، وهي تريد أن تحادث كائنات الكون من قمر وشمس وشجر وطير، لكنها تخفق، فلا يجد أبوها مناصاً من استدعاء الشاعر؛ إذ إنه الأكثر قدرة على معرفة لغات الكائنات وحواراتها، فينشدها قصيدة جميلة تنتزع ابتسامتها ورضاها، وهنا ينهي الجمل ظريف قص حكايته بقوله: "وهكذا انتهت القصة يا أطفالي، وذهب الشاعر إلى منزله، والأميرة إلى الجامعة"(١).

هذه النهاية تستنفر المخزون التراثي الحكائي لدى الأطفال، فيتمردون على النص، ويطالبون بنهاية أخرى تناسب القص القديم: "احتج الأطفال وقالوا: ظريف! ظريف! هذه نهاية واقعية جداً، نهاية غير حقيقية، لأنها غير سعيدة! لابد أنك أنت الذي ألفتها، فمن يشفي الأميرة؛ يتزوجها دائماً، خاصة إذا أراد الملك ذلك. ثم إن الأميرة غالباً لا تذهب إلى الجامعة. فقال ظريف: هكذا كان الأمر في الماضي يا أعزائي، ولكن الأيام قد تغيرت وأصبحت الأمور مختلفة بعض الشيء، وحكايات هذا الزمان مختلفة عن حكايات سالف العصر والأوان. وعلى كلٍّ استمعوا يا أصدقائي الأعزاء، فهناك نهاية أخرى لقصتنا. بعد عامين تخرجت الأميرة في الجامعة، وحصلت على الليسانس في الآداب قسم اللغة العربية بتقدير امتياز، وعينت معيدة، حينئذ فكرت في الزواج من الشاعر، فأخبرت أباها الملك فأعجب بفكرتها، ووافق على طلبها. وكان الشاعر سعيداً بقرارها، فعقدت الأفراح، وأقيمت الليالي الملاح، وسبحان الذي يفتح بلا مفتاح. قال ظريف: هل تعجبكم هذه النهاية السعيدة؟ قال الديك حسن: كوكو. وارتسمت على وجوه الأطفال ابتسامة كبيرة"(٢).

---

(١) ثلاث حكايات وثلاث نهايات من هذا الزمان، ص ٢٦

(٢) ثلاث حكايات وثلاث نهايات من هذا الزمان، ص ٢٦- ٢٧.

إن نهاية القصة على هذا النحو تشير إلى استحضار عنصر أساسي لانتقال الحكي، وهو الديك المرتبط بأذان الفجر في المخيلة العربية، إضافة إلى الحرص الشديد من القاص على تداخل خط القص الأساسي مع الخط الفرعي المتمثل في حكاية الأميرة. وهذا التداخل بين الخطين يجد ما يبرره على المستوى الفني إلى الحد الذي يجعله ضرورة؛ إذ يبدو حزن الأميرة وألمها بسبب عدم تواصلها مع الكون مثيراً لشفقة المتلقي، سواء أكان قارئاً حقيقياً أم كان إحدى شخصيات الخط الأساسي داخل القصة، حيث نجد تلك الشخصيات تحث الراوي (الجمل ظريف) على الإسراع نحو النهاية لإنقاذ الأميرة من حزنها؛ لهذا يتكرر الطلب الآتي بصور مختلفة: "ظريف، ظريف، لمَ لا تسرع بعض شيء حتى تكف أميرتنا عن البكاء، فنحن حزانى من أجلها؟"[١]

ويخلق التداخل بين الخطين على هذا النحو مشهدية تستحضر كل أطراف القصة من شخصيات ومتلقين، للمشاركة في الحالة التي تحياها الأميرة، وهذا التداخل يخلق إيقاعاً بطيئاً متعمداً لتأكيد تلك المشاعر المهيمنة على القصة.

ويستعير المسيري بعض الثيمات الشهيرة بوصفها نهايات للحكايات الشعبية ولحكايات الأطفال أيضاً، وذلك في قصته "ما هي النهاية"، لكن الاختلاف الأساسي بين نهاية القصة المعاصرة والنهايات المستعارة يكمن في أن النهايات في قصة المسيري نهايات احتمالية وليست قطعية، فالقصة بدأت بالأطفال يستمعون إلى حكاية للأطفال في المذياع، وانقطع تيار الكهرباء قبل اكتمال الحكاية، فاقترح كل واحد من الأطفال نهاية يحكيها على ضوء الشموع، وكلها نهايات مناسبة لبداية الحكاية لكنها كانت فرصة لانطلاق الخيال لدى كل أبطال الحكاية ولدى المتلقي الذي يجد

(١) ثلاث حكايات وثلاث نهايات من هذا الزمان، ص ٢٣.

نفسه متورطاً في تبني أي من تلك النهايات أو تخيل نهاية أخرى. إن القارئ المثالي هنا حاضر دون أن يتوجه إليه الراوي بأي خطاب مباشر، وهذا الحضور بدهيٌ فلا يمكن إنكاره، بسبب تلك الاحتمالية المفتوحة للنص.

تحديث النص الغائب:

لا يقوم التناص في قصة "سندريللا وزينب هانم خاتون" على النقض، بل يقوم على المخالفة النوعية بسبب استحضار القصة الأصلية في الإطار الزمني للقصة المعاصرة، وتحدث لسندريللا هذا العصر أحداث مشابهة لما حدث لسنديللا القديمة، لكن سندريللا حكايات هذا الزمان تبدو فتاة عصرية وطالبة جامعية تأبى أن ترتدي ما كانت ترتديه سندريللا القديمة، وهكذا تحضر العناصر الأساسية للقصة الأصلية متداخلة مع شخصيات هذا العصر، ويحرص النص على إخلاء النص من كل ما "يغرّبه" عن الواقع العربي، لذا نرى حضور شخصية "زينب هانم خاتون" التي تمثل القوة والسحر معاً، كما أن البيئة التي تدور فيها الأحداث هي البيئة المصرية على نحو لا تخطئه عين.

المخالفة النوعية في التناص تتجلى في عناصر محددة، لكن تلك المخالفة هي التي تعطي للقصة حالة توترها الخاصة التي تقف بها على مشارف "الالتذاذ النصي" إن صح استعارة اصطلاح بارت. المخالفة تتجلى في قدرة سنديللا هنا على الاختيار الموافق للعصر، وهو ما قد يجعل النص نسوياً إلى حد ما، فهي تختار أن تأخذ سيارة أجرة، مخالفة بذلك رأي "زينب هانم خاتون" التي قالت: "الآن حان وقت العربة التي تجرها الأحصنة، وقد حضرنا أنا وجدتك في حنطور يجره حصان واحد، بدلا من ستة أحصنة (كما تقول القصة). لكن -كما تعلمين- للضرورة

أحكام". رفضت سندريللا تماماً فكرة الحنطور هذه، وقالت: "سأمر على صديقتي نور ونأخذ سيارة أجرة، فالمسافة قصيرة ولن يكلفنا المشوار كثيراً، والمهم أن يكون معنا العنوان"[١].

هذه إذن بعض ملامح التداخل النصي في كتابات الدكتور عبد الوهاب المسيري، وأود أن أختتم بالسؤال: هل آن أوان أن يجمع المسيري كل حكايات هذا الزمان في كتاب واحد له بنيته المستقلة، يماثل كتاب ألف ليلة وليلة من حيث اتكاؤه على خط سردي رئيسي تتفرع عنه القصص الفرعية المتشابكة؟ وإنني لأقترح أن يسند كاتبنا هذا العمل إلى بعض من تلامذته، وهو بذلك يكمل خط تبني المواهب الذي ظهر في عمله المشترك مع جيهان فاروق تحت عنوان "ما هي النهاية"، وهي قصة بديعة، ولن ننسى أنه قدّم اسم تلميذته على اسمه على الرغم من أن العمل يندرج تحت سلسلة "حكايات هذا الزمان" التي تنسب مباشرة إلى المسيري! إنه اقتراح قد يعطي مزيداً من الثقل والقيمة لمجمل تلك الأعمال، وأرجو أن أكون مصيباً في تلك الطموحات.

---

(١) عبد الوهاب المسيري، سندريللا وزينب هانم خاتون، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٩، ص٦.

عين الحُرّ

العلاقة بين الدالّ والمدلول

ووحشية النموذج المعرفي الغربي

"دراسة في المشروع اللغوي لعبد الوهاب المسيري"(١)

هلال محمد الجهاد❖

١ - مقدمة في الأزمة: الصوت العربي في بابل الجديدة:

منذ أكثر من قرن، واللغة هي الشاغل الأول للفلاسفة والمفكرين الغربيين، إذ تم طرح السؤال اللغوي على نحو متنوع المسارات والرؤى

---

(١) العنوان هنا صورة مجازية مركبة من الحر؛ هذا الطائر المعروف الذي يوجد بالحرية، حتى إنه إذا سجن مات، وبالحر العربي كرمًا وأصالة، وبـ "حُور" أو حُورس إله العدل والخير والحقيقة ذو العين أو العينين (الشمس و/ أو القمر) الكاشفتين للظلمة، وبهما كل ظهور. وهذه الصورة المجازية تشكّل صاحب المشروع انتماء ورسالة، والمشروع نفسه رؤية ومنهجًا. ولا بد أن أنبه هنا أنني سأكتفي في هذه الدراسة بأساس هذه المشروع مما يختص باللغة، على أن يكون تصور المسيري للمجاز والصورة المجازية موضوعَ بحث قادم.

❖ كلية الآداب والعلوم، المرج جامعة قاريونس.

والمنهجيات، حوّل اللغة / السؤال إلى إشكالية كبرى تنطوي على نسق من المشكلات المتعالقة. وإن نظرة سريعة على مجمل التغيرات الفكرية العنيفة التي سادت القرن العشرين وما زالت تحتفظ بتأثيرها وفاعليتها إلى الآن، لتؤكد أنها كانت تُبنى أو تنفتح على هذا السؤال الإشكالي حصرًا، الأمر الذي يجعل القرن العشرين قرن اللغة. والمرء يذهل من كثرة النظريات والمناهج والمدارس و"المقاربات" وتفرعات كل منها، تلك التي فرضت نفسها على عالم اليوم وحولته إلى "برج بابل" جديد من النظريات والمناهج.

ولم يكن الفكر العربي المعاصر بعيدًا عن هذه التغيرات العنيفة. فقد انعكست فيه على نحو غير مسبوق، تحت شعار تحويل البحث في اللغة وكل ما هو لغوي إلى "علم" بالمعنى الحرفي للكلمة، تجاوزًا لما هو سائد من "التقليدية والجمود" في الدرس اللغوي العربي. وبذلك صار لدينا شكلانيون وبنيويون و دلاليون وسيميائيون/ سيميوطيقيون وتفكيكيون وحداثيون.. إلخ. وتجاوز الأمر حدود البحث في اللغة إلى الأدب والنقد والفكر والمعرفة التي تحولت إلى مفارقة تاريخية بإزاء أرضيتها الثقافية والاجتماعية. فحين كان مثقفونا يحتفلون باستيراد ما بعد الحداثة، بدا أن البيئة الثقافية العربية مع مطلع القرن الحادي والعشرين ومع سلسلة الأزمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي عصفت بالعالم العربي، قد عادت واقعيًا وعلى نحو صارخ، إلى ما قبل القدامة!

ولست هنا في معرض القراءة النقدية التقويمية للإسهام العربي في "علم" اللغة وما اشتق منه من تيارات فكرية، غير أن أبرز ما يُلحظ هنا أنه اتخذ مسارين كبيرين، تمثل الأول في التيار التقليدي المحافظ الذي ظل مخلصًا للتراث اللغوي العربي، أما الثاني؛ أي التيار التحديثي، فلم يزد على التلقّي السلبي، إذ تم استيراد الأجهزة المفهومية لمدارس البحث

اللغوي المختلفة وأدواتها المنهجية بالكامل تقريبًا، وكانت الصروح النظرية تطغى على تطبيقاتها التي بدت متهافتة ضئيلة توحي بفقر "علم" اللغة ولا جدواه، أو بكلمة أخرى أكثر دقة؛ فشله بوصفه مشروعاً تحديثياً بديلاً عن التيار التقليدي الذي كان إخلاصه للتراث ميزة إيجابية[١].

والتفكير في هذا الفشل والبحث في حيثياته يقودنا إلى أن عملية عصرنة البحث اللغوي العربي، تمت في غياب الوعي بالمسؤولية الخطيرة للغة في بناء النماذج المعرفية، وبوجهة المسار التطوري العنيف الذي اتخذه " علم" اللغة الغربي. أعني أن التعامل العربي مع أدبيات تياراته ومدارسه كان يقوم على عزلها عن ميتافيزيقاها الفلسفية والاجتماعية التي نمّتها وطورتها. هذا فضلاً عن أن أغلب اللغويين العرب المعاصرين، لم يجرؤوا على تقديم بديل مبنيّ على نقد شامل يستند على العمق القومي والتاريخي والاجتماعي للأرضية المعرفية العربية، واستعاضوا عن ذلك بالتعامل إسقاطيًّا مع المنجزات اللغوية التراثية، مما جعل من عبد القاهر الجرجاني مثلاً، يبدو بنيويًّا أولاً، ثم دلاليّاً، ثم سيميائيّاً، وأخيرًا صار رائدًا للتفكيك سبق ديريدا بتسعة قرون ونصف، هذا غير ريادته لما بعد الحداثة!

وفي كلا الحالين لم يكن لغويونا المعاصرون يتكلمون بصوتهم الخاص، حتى ليبدو العلم اللغوي الحديث عربيًّا، رطانةَ مصطلحات،

---

(١) يمكن أن نستثني من ذلك مشروع د. تمام حسان على سبيل المثال، في تطوير البحث اللغوي العرب المعاصر عبر مسارين متآنيين؛ التحديث العلمي والتأصيل المبني على منجزات علماء الأصول والكلام واللغويين القدامى، غير أن هذا المشروع انسحب إلى الظل حين طغى عليه تسويقيًّا على الأقل، تيار التحديث المصطنع، ولم يكن له تأثير يذكر إلا في بعض الدوائر البحثية الأكاديمية الضيقة.

ومفاهيمَ نصف مفهومة، ونصف عمياء، و ضجيجًا من الجداول والرسوم والأشكال التوضيحية المتعالمة.

في "بابل النظريات والمناهج" هذه، يسهل الكشف عن أننا نعاني من أزمة معرفية معقدة، ولا بد للبحث فيها أن يتخذ ثلاثة مسارات؛ الأول نقد ثنائي لكل من أدبيات علم اللغة الحديث وتحولاتها، والإسهام العربي فيها، والثاني بنائي يعيد تشكيل نظرية لغوية عربية حوارية تنفتح على أرضيتها الثقافية وعلى أفقها التحديثي معًا، والثالث تطبيقي، والمقصود بذلك أن يؤسس علم اللغة العربي الحديث نموذجه المعرفي الخاص.

هنا تكمن خطورة المشروع اللغوي للمفكر الإسلامي عبد الوهاب المسيري. ذلك أنه حفر عميقًا تحت صروح المدارس اللغوية الغربية الحديثة، وكشف عن حجر الزاوية لأسسها، وجمع من منظور شامل وكلي نقطة الشروع والمسار والوجهة والمصير في بؤرة واحدة، وأخضعها للنقد والتحليل عن طريق مساءلة المبادئ والمنطلقات الفلسفية، ثم أعاد بناءها من جديد. ومعنى ذلك أننا بإزاء مشروع لغوي بديل يقوم على النقد والتأصيل، ويتلمس الطريق إلى نموذج معرفي مستقل له مبادئه المنهجية وجهازه المفهومي ورؤيته للعالم.

وحين أقول "رؤية للعالم" فأنا أعني بذلك منظومة القيم والأفكار والمفاهيم التي تعيد صياغة العالم كنظام للمعنى. وهذا يعني أن المشروع الذي نحن بصدد تقويمه كان يعي بالضبط رسالته في بناء الواقع والمعرفة به معًا، وأن اللغة هي البداية دائمًا.

٢ - إشكالية اللغة ووحشية النموذج المعرفي الغربي:

١ – مفتاح باندورا: الاعتباط:

يبدأ المشروع الذي نحن بصدد تحليله من التساؤل عن الكليات، أي الإشكالية الفلسفية الكبرى للفكر الغربي ممثلة بمآلها إلى "ما بعد الحداثة"، ثم يعود ليبحث عن المنطلق الأول لها ليجده في اللغة التي صارت منذ أواخر القرن التاسع عشر أحد أهم المباحث الفلسفية، غير أن ثمة انقلابًا قد حدث في وظيفة اللغة، فقد تحولت إلى أداة لهدم الفلسفة بعد أن كانت أداة بنائها: " أصبحت اللغة هي هاجس الإنسان الغربي. وأصبح هدف كل العدميين، بعد أن اكتسبت اللغة هذه المركزية، إثبات فشلها، حتى تصاب الإبستمولوجيا نفسُها بالشلل."[(١)].

والسؤال هنا: كيف انقلبت اللغة كل هذا المنقلب؟ أو كيف حول " علم اللغةِ" اللغةَ إلى "عدمية فلسفية" تقوض كل الثوابت والمبادئ الضرورية، ونحن نعرف أن اللغة كانت دائمًا أداة لتوصيل الفلسفة وبنائها؟

للإجابة على هذا السؤال يعيد المسيري الإشكالية الفلسفية الغربية إلى مبدأ لغوي بدا هامشيًّا أول الأمر، وهو مبدأ " الانفصال بين الدالّ والمدلول" الذي جعل منه فردينان دي سوسير (١٩١٣) حجر الزاوية لإقامة "علم" للغة ينتزعها من الميتافيزيقا والأنطولوجيا، ويؤسسها على أرضية المنطقية الموضوعية الراسخة[(٢)]. لكن هذا المبدأ الهامشي من

---

(١) اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٦: ١٣٠. (الطبعة الأولى من الكتاب صدرت عام ٢٠٠٢). وهنا أنبه إلى أن كل اقتباس سيكون بين علامتي الاقتباس.

(٢) ينظر: علم اللغة العام، فرديناند دي سوسير، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، سلسلة كتاب آفاق عربية ٣، بغداد، ١٩٨٥: ٩١.

وجهة نظر المسيري تحول إلى "إشكالية" تجاوزت حدودها اللغوية المحضة لتتم من خلالها "مناقشة الإشكاليات الفلسفية الكبرى" في الفكر الغربي. وهنا من الضروري أن نقف عند هذا المبدأ ونحاول تحليله وصولاً إلى فهم المسيري له.

ذهب سوسير إلى أن الإشارة اللغوية Sign هي علاقة بين دالّ وهو الرمز الصوتي، ومدلول وهو صورة ذهنية للشيء الذي يشير إليه الدالّ. والمسألة الأساسية التي أكد عليها سوسير هي أن هذه العلاقة بين الدالّ والمدلول علاقة اعتباطية أو عشوائية، بمعنى أنه لا يوجد مبرر منطقي أو عقلاني للربط بين كلمة (شجرة) بشكلها الصوتي هذا وبين صورة أو فكرة الشجرة التي في الذهن.

يجب هنا أن نؤكد على أن مبدأ الاعتباط يأتي في سياق المنظور السوسيري للغة الذي يوصف في الأدبيات الغربية الشارحة بـ (الثوري)، وثوريته تأتي من أنه حوّل دراسة اللغة من كونها وحدات مستقلة دالة بذاتها، إلى كونها قبل كل شيء، نظامًا؛ أي بنية مجردة من العلاقات. وهذا النظام يسبق اللغة من حيث هي تحقق وفعل. وهنا سيميز سوسير بين اللغة- النظام- البنية، وبين الكلام، كما سيجردها من تاريخيتها حين سيميز بين ثنائية الآني والتعاقبي.

باختصار ستصبح اللغة نظامًا مجردًا لازمانيّاً تشكّله العلاقات الاعتباطية بين الدوالّ والمدلولات إلى ما لا نهاية. وهذا النظام يعتمد كلية على مبدأ الاعتباط، ولهذا ينص سوسير على: " إن الطبيعة الاعتباطية للإشارة، هي في الحقيقة العامل الذي يقي اللغة من أية محاولة لتغييرها "[١] أي الضامن الذاتي الذي يحمي اللغة نظاماً. ذلك أنه

---

(١) المصدر نفسه: ٩١.

"حيثما كانت هناك علامات كان هناك نظام"[(١)]، وهذا النظام له الأسبقية دائمًا، فهو الذي يجعل الإشارات اللغوية ممكنة أصلاً، إنه ما به يكون المعنى: " إن اللغة لا تملك أفكارًا، ولا أصواتًا لها وجود قبل النظام، وكل ما تملكه هو الفروق الفكرية والصوتية التي نبعت من النظام."[(٢)] ويبين جوناثان كلر ما يقصده سوسير بذلك وهو أن اللغة كتلة عشوائية من الاختلافات " وأن الطريق الوحيد لجعلها شيئًا معقولاً، هو فرض شيء يسمى النظام اللغوي، وطرح أي شيء آخر جانباً."[(٣)].

هنا يجب التنبه إلى أن ما حوّل هذا المبدأ اللغوي الهامشي إلى إشكالية هو "الاعتباط". ذلك أنه من الآن فصاعدًا سيتم تكريسه ثم تحويل العلاقة بين الدالّ والمدلول إلى علاقة مضمونها الانفصال. أي أن الاعتباط سيبدأ بتكريس الانفصال بين الدالّ والمدلول.

والسبب في ذلك أن مفهوم الإشارة أو العلامة عند سوسير، كما ذكرت آنفًا، ليس الكلمة مثلًا، بل هو بالتحديد العلاقة بين الدالّ والمدلول، ولما كانت هذه اعتباطية كما يؤكد، فإن عملية الدلالة كلها ستصبح اعتباطية أيضًا. هذا إلى جانب أن تحويل اللغة إلى نظام مجرد لا زماني، قد جعل المعنى نفسه، أي معنى، مستمداً فقط من اللغة نفسها كنظام. إن بنية اللغة هي التي تجعل من الدالّ دالّاً. وهنا ربما تتحقق أولى نتائج الثورة السوسيرية، إذ تتجلى في " إصراره على حقيقة أن اللغة بوصفها نظامًا متكاملاً، كاملة في كل لحظة، بغض النظر عن تاريخها، أو

---

(١) فرديناند دي سوسير، أصول اللسانيات الحديثة، جوناثان كلر، ترجمة: د. عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة (٢٠٠٠): ١٥٣

(٢) علم اللغة العام، فرديناند دي سوسير: ١٣٩.

(٣) فرديناند دي سوسير، أصول اللسانيات الحديثة، جوناثان كلر: ٩٠.

عما صادف أن تغير فيها قبل لحظة."[١] وهذا يعني أن اللغة صارت من الآن فصاعدًا، مرجع نفسها. لا يوجد شيء خارجها، ولم يعد دورها أن تشير إلا إلى ذاتها بنيةً ونظاماً. وطبيعي أن يؤدي هذا في النهاية إلى اختلال عنيف في وظيفة اللغة "التقليدية" وقدرتها على بناء المعرفة وعلى أن تكون أداة للتواصل الإنساني ولعلاقة الإنسان بواقعه. وهنا سيبدأ تحولها إلى سلاح بيد العدمية الفلسفية. فاعتباطية العلاقة بين الدالّ والمدلول قد كرست تدريجيًا مبدأ الانفصال بينهما الذي يعدهُ المسيري إشكالية كبرى.

٢ - النار الهيراقليطية الجديدة:

من هنا يبين المسيري أن عبارة "الانفصال بين الدالّ والمدلول" تجاوزت حدود علم اللغة، لتصبح "مقدمة فلسفية لكثير من النتائج" ذلك أن هذه الثنائية تشير إلى ثنائيات غيرها مثل اللغة/ الفكر، شكل/ مضمون، داخل النص/ خارج النص، وسيلة/ غاية... وهذه الثنائيات متكاملة في النظم العقلية، وعليه يجب النظر إلى أن العلاقة بين الدالّ والمدلول " هي في واقع الأمر قضية علاقة العقل بالواقع والإنسان بالطبيعة/ المادة، والإنسان بالإله)"[٢].

إن الاعتباط تحوّل الآن إلى مقولة قبلية تحكم المعرفة الإنسانية ولها أبعاد كلية ونهائية ستتضح تدريجيًا مع التغيرات الفكرية العنيفة التي بنت نفسها عليها، وهذه المقولة من وجهة نظر المسيري تضمر ما يلي[٣]:

---

(١) البنيوية وعلم الإشارة، ترنس هوكز، ترجمة مجيد الماشطة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦: ١٨.

(٢) اللغة والمجاز: ١٣٢- ١٣٣.

(٣) المصدر نفسه: ١٣٧.

أ - "أسبقية اللغة على العقل الإنساني، وهو صورة عن أسبقية الطبيعة/ المادة على الإنسان؛ وهذا يعني إزاحة الإنسان عن مركز الكون" وتهميشه.

ب - "ضمور الواقع تمامًا، إذ إن اللغة هي التي تنتج الواقع" وليس العكس، ومؤدى هذا تعزيز هامشية الإنسان ووعيه في بناء الواقع معرفيًا.

ج - "تأكيد أن اللغة نسق مكتف بذاته وأنَّ قوانينها كامنة فيها، هو تأكيد على أن اللغة لا أصل لها، أو أنها غير معروفة الأصل". وهذا يعني أن مقولة المادة قد تحولت إلى مقولة اللغة. إن المادية التقليدية التي تذهب إلى قدم المادة تجدد نفسها هنا؛ فقد عثرت على إلهها المفقود في اللغة التي أصبحت المحرك الأول والنظام الضروري والكلي للأشياء، وهي الميتافيزيقا الممكنة الوحيدة للطبيعة وللإنسان معًا.

إن هذه المضمرات ستؤدي إلى نتيجة واحدة حتمية وهي اللامعنى؛ لأن الافتقار إلى مرجع أو محو المرجع من اللغة سيؤدي إلى استحالة المعنى. هكذا تحولت اللغة إلى نار هيراقليطية جديدة" كل شيء للنار، والنار لكل شيء".

ولكن أليس علم الدلالة مثلاً، وقبله علم الإشارة كما أسسه بيرس بحث في المعنى وعنه؟ هذا مؤكد. ولكن ما المقصود بالمعنى هنا. إنه "نظام" آخر. إن اللغة/ النظام ذات معنى/ نظام أيضًا، والمعنى الفردي، الإنساني المتعين المقصود "ليس جزءًا من الدراسة العامة لعلم الدلالة"[١]

(١) علم الدلالة، ف. ر. بالمر، ترجمة مجيد الماشطة، منشورات الجامعة المستنصرية، بغداد، ١٩٨١: ١١.

ومن هنا فإن تعدد نظريات "المعنى" مثل النظرية الإشارية والنظرية الذهنية والسلوكية والوظيفية..[(١)] كان تعبيرًا يائساً لكن مصرًا، عن محاولة إخضاع القصد بوصفه توظيفًا كلاميًا للغة/ النظام، وردِّه إلى النظام.

بإدراك المضمرات، يدخل المسيري برج بابل الجديد ليكشف عن النتائج الكارثية للاعتباط وما ترتب عليه من انفصال بين الدالّ والمدلول، ويحلل النموذج المعرفي الذي كرسه، متسائلاً: " كيف تأتّى أن تصبح إشكالية لغوية هامشية مثل انفصال الدال والمدلول، مقصورة في الماضي على المتخصصين، إشكاليةً مركزية كبرى في الوجدان الغربي؟ "[(٢)] وهذا السؤال لا يهتم بالجزئيات التي تنحصر في علم اللغة، بل عمّا هو كلي، وهو السياق الحضاري والاجتماعي والفلسفي وعن مركب الأسباب الذي دفع بهذه الإشكالية الهامشية إلى المركز الحضاري، بحيث تحول مسار الفكر الغربي وعلى نحو غاية في الحدة من "الإنسانية" التي تجعل الإنسان مركز الكون وإن كانت قد أماتت الإله، إلى البنيوية التي أماتت الإنسان، ثم إلى ما بعدها الذي أمات المعنى.

يحدد المسيري مجموعة من الأسباب التي تكمن وراء تكريس الانفصال بين الدال والمدلول، وهي بإيجاز:

أ - المشروع "الحضاري" الغربي الحديث القائم على التدمير والإبادة والنهب الإمبريالي، الذي يدّعي العقلانية والإنسانية، ولكنه تظاهر سلوكيًا في وحشية الداروينية النيتشوية والإيديولوجيات العنصرية التي كانت السند المعنوي الحقيقي

---

(١) اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز، ترجمة د. عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧: ٣٢- ٣٣.

(٢) اللغة والمجاز: ١٤٠.

للغزو الإمبريالي ولإسطورة تفوق العرق الأبيض، والتي كانت النازية إحدى إفرازاتها، ثم الصهيونية.

ب - تقويض كل من الذات والموضوع والعلاقة بينهما، من خلال الرؤى الفلسفية والفيزيائية والبايولوجية التي بدأت بالظهور والتأثير في رؤية الغربي العلمية للعالم، في نهايات القرن التاسع عشر. وهذه هي المقدمة التي نتج عنها لغويًا وفكريًا، انفصال الدال اللغوي عن مدوله الواقعي.

ج - تزايد النزوع إلى عزل " العلم" عن القيمة، بحيث صارت العلوم ثم تطبيقاتها غاية بحد ذاتها بغض النظر عن أي ضابط عقلاني أو غاية أخلاقية أو إنسانية. وترتب على ذلك أن صارت تطبيقات العلم نفسها مجرد مشروعات اقتصادية ذات هدف ترشيدي استهلاكي غايته الوحيدة الربح والربح وحده. والنتيجة الحتمية لذلك صيرورةُ الاستهلاك غاية الغايات.

د - طغيان النزعة المادية أعاد صياغة الإنسان وحوَّله إلى شيء مادي، خاضع لحتميات المادة والطبيعة وقوانينها، مما أدى إلى نفي أي بعد آخر له، وإذا تحول إلى شيء فالمعنى الوحيد لذلك أنه لم يعد له معنى.

هـ - الإنسان نتيجة لذلك، صار دالًّا بلا مدلول وكذلك مقولة " التقدم" الإنساني التي تحولت لانعدام الغاية إلى مجرد حركة خطية؛ أي إن التقدم والحضارة والقيمة والأخلاق واللغة تحولت إلى دوالّ بلا مدلولات هي الأخرى. وتم اختزالها إلى قيم مادية بحتة.

كان لا بد للغة أن تدخل هذه النار الهيراقليطية الضارية، لتسقط في قبضة الصيرورة المادية والحركة العبثية التي لا غاية لها ولا إنسان فيها

ولا عاطفة أو أخلاق. وكانت الوضعية المنطقية وهي البيئة التي أفرزت سوسير ثم استمدت زخمها منه، تطمح إلى خلق لغة جديدة محايدة رياضية أداتية مجردة، مرجعها ذاتها، هي مصدر كل معنى ما دام في حدود هذه الصفات، وأي لغة تتحدث عن أمور ليست مادية كالأخلاق والجمال والدين، فهي لغة اللامعنى.

هنا يبدأ المسيري بتحليل التيارات والمناهج التي أطلقها سوسير، من صندوق باندورا الجديد، ويبدأ بالبنيوية ثم ما بعدها، مبيّنًا أن البنيوية " تطبيق لنموذج دي سوسير اللغوي على مجالات النشاط الإنساني المختلفة، ولذا نجد أن استراتيجية البنيويين هي محاولة توسيع الثغرة بين الدال والمدلول... وتستمر هذه العملية إلى أن تصل إلى نهايتها (حيث أنه لا حدود)"[1] وهكذا يتحول عالم المدلولات إلى عالم تشيؤ وترشيد سلعي، لأن الدال نفسه لم يعد له مضمون.

ومع ذلك ستأتي الحداثة لتعلن أن البنيوية ما تزال " ملوثة " بالميتافيزيقا، أي أنها لم تتمكن من إماتة الإنساني تمامًا في النظام - البنية، وما زال ثمة إمكانية للتواصل والوصول إلى معنى. يعني هذا طبعًا أن هدف ما بعد البنيوية، أن تصل بالانفصال بين الدال والمدلول إلى نهايته ليتحول إلى قطيعة تامة، أي إلى اللامعنى. وهذه هي رسالة التفكيك الديريدي؛ إن الإعلان عن موت الإنسان لن يتحقق إلا بإماتة المعنى. ذلك ما يؤكده مضمون مبدأ " الاختلاف- الإرجاء" الذي تقوم عليه تفكيكية ديريدا، فهو يعني أنه ما دام المعنى نتاج الاختلاف بين الدوال، فإن علاقة أي دال حتمية بدال آخر، إلى ما لانهاية، وهذا سيؤدي بالنتيجة إلى إرجاء إسناد أي معنى للدوال إلى ما لا نهاية أيضًا. فتسقط اللغة،

---

(١) اللغة والمجاز: ١٤٦، وينظر ما بعدها لتحليل مفصل.

وبالنتيجة الإنسان، في قبضة الصيرورة والتحول المستمر الذي لا يمكن أن يكون معرفة ولا قيمة.

هذه هي الهوة العدمية التي تباطن النموذج المعرفي الحداثي. فهو عملية إثبات معقدة لفساد اللغة - وذلك لاستحالة وجود لغة يتطابق فيها الدال مع المدلول تمامًا- وقصورها التام إلا عن النسبية المطلقة التي يستحيل معها تأسيس أو توصيل أية منظومة أخلاقية أو معرفية: " إن الإنسان بذلك قد سقط في النسبية المطلقة، ولم يبق أمامه سوى أن يقوم بتفكيك النصوص ليبين الهوّة (أبوريا) التي تفصل اللغة عن الواقع والدال عن المدلول." وهنا ينبغي التأكيد على أن التفكيك يعتمد رؤية ومنهجًا على هذه الهوة التي لا قعر لها على الإطلاق، الأمر الذي يعني خواء كاملاً إن جاز أن نصف الخواء بالكمال، فلا كليات ولا مرجعيات ولا ثوابت. وإنما عدمية فقط في حالة صيرورة أو سيولة شاملة.

وهنا أريد التوقف عند معنى "الصيرورة" التي يؤكد عليها المسيري، على أنها نتيجةٌ لتكريس الانفصال النهائي بين الدال والمدلول. وسأوضحه أكثر بمثال أقتبس بعض جوانبه من الأمثلة التي عرضها المسيري نفسه، وأربطه بدعوة حداثية تعلن عن نفسها بقوة في الساحة العربية حاليّاً.

نحن نعرف - ربما بتأثير جهازنا المفهومي العربي والإسلامي- أن "الأسرة" تعني رجلاً وامرأة متزوجين شرعيًّا وقانونيًّا، ولهما - أو ليس لهما- أولاد. وأن الأسرة لهذا السبب تتوسع أو تمتد إلى أسر أخرى، مترابطة. والترابط هو نوع من التراحم والتواصل والمسؤولية الأخلاقية التي تكفل حقوق الجميع. لكن الأسرة كدالّ، حين أسقطتها الحداثة في الصيرورة، بدأ مفهومها- مدلولها يفقد حدوده وينفتح على مفاهيم ومعان هي بالنتيجة اللامعنى كواقع معيش يحكم العلاقات الاجتماعية، فقد صار المصطلح يطلق على أي رجل وامرأة يعيشان معًا، ثم توسع المدلول

ليشمل امرأة وامرأة أو رجلاً ورجلاً يعيشان معًا في علاقة جنسية. وكان من نتائج هذه السيولة أن تحول ذلك إلى سلوك اجتماعي مقبول، حتى الكنيسةُ في بعض الأماكن، لم يعد بإمكانها أن تتملص من هذه الصيرورة لأنها وجدت نفسها توافق على عقد زيجات المثليين في بعض الأحيان. وفي خضم هذه الصيرورة اختفى مفهوم الولد غير الشرعي تدريجيًا وحلت محله تسميات/ دوال من قبيل أبناء الطبيعة أو أبناء الحب، والحب نفسه تحول إلى معنى محدد ليشير إلى الفعل الجنسي فقط. يضاف إلى ذلك، أن وصف جميل أو جميلة بدأ يختفي وراء وصف "Sexy" أي مثير أو مثيرة جنسيّاً.

كيف صار مفهوم الأسرة بهذه السيولة والانفتاح والشيئية؟ للإجابة علينا أن نتذكر أن هناك ممارسات اجتماعية- معرفية تمخضت عن لعب الحداثة بالدوال ومدلولاتها، منها في هذا السياق مسألة أن "المرأة / الرجل" كدالّ لا يعني شيئًا، فهو إما يعني أنهما مختلفان تمامًا، ويترتب على ذلك الفصل بينهما نهائيًا، ثم اختفاء مفهوم "الإنسان" التقليدي الذي يجمعهما، أو أنهما متطابقان تمامًا، ومعنى ذلك أن لا إمكانية لوجود شيء مشترك بينهما. هذا الاستقطاب الحداثي هو الذي ولد حركة معرفية قوية دعيت بـ "النسوية/ "Feminism تسعى لتخليص المعرفة من الاستقطاب الذكوري الذي صنع تاريخ الإنسان كله، وثمة تاريخ جديد يجب أن يكتب، يقوم على استقطاب أنوثي أو على الأقل، محو أي فوارق بين الرجل والمرأة (المذكر - المؤنث) حتى لغويّاً، بما في ذلك الفوارق المعجمية والنحوية والدلالية. ومعنى ذلك أن النسوية لم تعد فقط حركة فكرية بل ممارسة اجتماعية، يدعمها النظام السياسي الديمقراطي، وكان من نتائجها أن مفهوم الأسرة نفسه لم يعد ممكنًا في الواقع لأنه نتاج استقطاب ذكوري[١].

---

(١) هنا لنتذكر أن مؤتمرات دولية تعقد هنا وهناك تؤكد على توسيع نفوذ مفهوم الأسرة- الصيرورة عالميًا، ومعنى ذلك أن الحداثة ذات بعد سياسي أيضًا.
=

والآن كيف تلقّت الحداثة في نسختها العربية هذه الحركة؟ أو كيف فهمتها على نحو أدق؟

تنطلق أصوات ما يمكن تسميته بـ " الحريم الثقافي" العربي الذي يلقى حفاوة خاصة في وسائل الإعلام والتظاهرات الثقافية، بالدعوة إلى تحرير المرأة. وليست هذه الدعوة هي نفسها التي شاعت في الخطابات الإيديولوجية في ستينات وسبعينات القرن الماضي، بل هو تحرير المرأة العربية جنسيًا بالتحديد، ولهذا صدرت في العقدين الأخيرين (حتى في بعض الدول التي توصف بالمحافظة كدول الخليج) أعمال روائية لكاتبات عربيات تدور حول الجنس حصرًا، واستكشاف الجسد الأنثوي والوجود الأنثوي المستقل... إلخ. وهذه الدعوة وجدت دعمها من جهات متعددة خارجية وداخلية، بل ومن مؤسسات أكاديمية أكدت على الحرية الجنسية مهما بلغت سيئاتها، بديلاً عن الكبت والقمع الذي تمارسه الأسرة والمجتمع ويؤدي إلى نتائج نفسية خطيرة على الإناث[١]!!!.

والسؤال هو كيف يمكن تشيُّؤُ الحرية واختزالها إلى هذا الحد، في مجتمع مهما قيل عن سلبياته وسيئاته، فإن إيجابيته الوحيدة أن الأسرة فيه ما زالت تحتفظ بمدلولها الإنساني النبيل والحقيقي؛ مجتمع يعاني من أنواع القمع السياسي والاقتصادي والمعرفي، لا يستثنى من ذلك الرجل والمرأة، وفوق ذلك يعاني من الاحتلال ويُهدد بالغزو والتدمير كل يوم؟

= ومثال على ذلك مؤتمر السكان العالمي الذي عقد في بلد عربي، وكان من توصياته إلغاء سلطة الأبوين على الأولاد واحترام حرية الأولاد الجنسية حالما يبلغون سن المراهقة... إلخ. مما يعني غياب المسؤولية التربوية والأخلاقية ومن ثمَّ تفكك الأسرة واختفاءها.

(١) من ذلك مثلاً بحوث أكاديمية عربية درست في بريطانيا، وأحدها يثبت أن ٤٠٪ من بنات بلدها يمارسن السحاق.

المسألة الأساسية التي أريد التنبيه عليها هنا، أن الافتقار إلى البصيرة النافذة يؤدي إلى فهم جزئي، ثم إلى مسؤولية زائفة عن الإصلاح والتحديث، الأمر الذي لا يضع الحداثة النسوية العربية وحدها محل شك كبير، بل المشروعَ الحداثي العربي كله.

هذه البصيرة النافذة التي تصدر عنها تحليلات المسيري، في كشف الكليات وما ورائيات البنيوية وما بعدها، هي بتقديري، ما كان ينقص دعاة البنيوية والحداثيين وما بعد الحداثيين العرب. وهذا هو السبب في أن المتلقي العربي لم يكن يفهم ما يقولونه لأنهم ببساطة، لم يفهموا ما يتحدثون عنه، رغم كل ما يدعونه من تعالم. وهذا هو السبب أيضًا في أننا وجدنا منهم من هو أكثر ملكية من الملك البنيوي/ الحداثي، وذلك مثلاً، حين يقول أحد بنيويينا الأكاديميين، إنه سيتخلى عن فضيلة التواضع التي لا يقدرها العالم العربي، ليعلن أن بنيويته الخاصة "تجاوزت بدرجات كثيرة جدًّا ما أنجزه الفرنسيون وما أنجزه الدارسون الأوربيون"[(١)]
أو حين يعلن بعض الأدباء العرب أنهم يكتبون نصوصًا "بنيوية"![(٢)]

---

(١) ينظر: الرؤى المقنّعة، نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي، كمال أبو ديب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦: ٢٦. وهذه البنيوية الخاصة التي تجاوزت بنيوية البنيويين أنفسهم، توصلت إلى النتيجة التالية: إن هناك قصائد جاهلية وحيدة الشريحة (الموضوع) وهناك قصائد أخرى متعددة الشرائح (الموضوعات)! هذا مجمل نتائج التحليلات والرسوم والأشكال التوضيحية التي ملأت صفحات الدراسة. ومن الحق أن نقول: إن هذا البنيوي العربي يبين أن السبب في تجاوزه بنيوية البنيويين الغربيين أنفسهم أنه يريد تأسيس بنيوية "إنسانية". وفي ذلك مفارقة معرفية ضخمة يستحيل معها التوفيق بين هذه الصفة وموصوفها، إلا إذا كان المبرر هو سوء فهم تام للبنيوية.

(٢) أورد هنا أمثلة واقعية تعكس مقدار ما أحدثه سوء فهم البنيوية والحداثة في تخريب الأدب العربي المعاصر، الأول هو شاعر عراقي "حداثي" مهم وله
=

. . . .

= عدة مجموعات شعرية،كان يرد على من يقول له إن شعرك لا يفهم، بالقول: "اذهب واقرأ رولان بارت أولاً". أو " يقول بارت كذا"، وكان أحيانًا يخترع عبارات من عنده وينسبها لبارت أو لغيره، بل كان يخترع أسماء لفلاسفة ونقاد غربيين من عنده أيضًا. ونتيجة لهذا الاضطهاد الثقافي الذي كان يمارسه، أصبح مرجعًا للحداثة، وترأس اتحاد الأدباء الفرعي في مدينته، وصار له أتباع ومريدون يقضون الوقت في المقهى يناقشون الحداثة وقضاياها، وما زالوا يفعلون ذلك مع أنهم يرون مدرعات الغزاة وعرباتهم في الخارج تقطع الطريق، وتحوم فوق رؤوسهم طائرات الاحتلال الأمريكي دون أن يشعروا بأن المشهد الذي أمامهم ينطوي على مفارقة مفادها أن الاحتلال هو أحد نتائج النموذج المعرفي الذي أسسته هذه الحداثة التي يجادلون فيها! المثال الثاني شاعر شاب أراد أن يلحق بركب الحداثة، فجاء إلى ناقد "حداثي" ليفهم منه " هذه البنيوية التي صدعت رؤوسنا"، وفي اليوم التالي أعلن في أحد المقاهي أنه كتب بالأمس قصيدة "بنيوية"! وكانت عبارة عن هراء من الطباقات من قبيل "صباح المساء من أمس غدٍ". وظل الشاعر لسنوات يعلن أنه رائد القصيدة البنيوية في الأدب العربي! مثال آخر التقيت في اتحاد الأدباء العرب في دمشق بناقد حداثي هو الآخر، ودار الحديث حول الشعراء العرب الذين يفوزون بجوائز عالمية "إحداها أمريكية واسمها جائزة حرية التعبير تحديداً"، وحين قلت له أن دواوين كثير من حداثيينا مليئة بالأخطاء النحوية والإملائية، نظر إلي من فوق جدّاً، وقال بنفاد صبر: متى نتخلص من هذه الكلاسيكية الرثّة؟ الحداثة تعني تجاوز كل مألوف. ثم عقّب: "ببساطة وبدون تواضع، نحن أكبر من اللغة العربية وقواعدها". وأخيراً، شاعرة عربية معروفة الآن وتحضر المهرجانات الشعرية في العواصم العربية وتنظّر للحداثة، حاولتُ لأكثر من شهر تعليمها علم العَروض، وفشلتُ لافتقارها التام لأي حس بموسيقا اللغة، ولضعفها الشديد في الإملاء، فقررتِ التخلي عن الفكرة لتكتب "نصوصاً" حداثية. وفي لقاء لاحق سألتها كيف تكتبين هذه النصوص، أجابت: "سرّ بيننا..بسيطة، أنا ألعب بالكلمات. أربط بين كلمتين لا علاقة بينهما أولاً مثل سماء وقنينة، وهكذا، ثم أربط بين الأزواج في جمل حتى يكتمل النص. هكذا علموني =

أو حين يغيب الأدب والشعر والقصيدة والقصة والرواية ليحل محلها "النص"، ولم يعد هناك شاعر أو قاص أو روائي أو مسرحي، بل "نصّاص" فقط. هذا غير النقاد الذي لم يكتفوا بالتفكيك، بل تجاوزوه إلى "التشريح" و"الستراتيجيات" و " الشفرات" و" النصنصة" و" فطريات" النص، والهيرمنوتيك والسيميوتيك، ثم تحول النقد إلى تجربة "جنسية" بين الناقد والنص. وقائمة الفوضى المضطهِدة تطول...!

لو توقفنا لحظة في خاتمة هذا القسم، عند هذا الدالّ الذي يطغى على الساحة الثقافية العربية، "نص/ "Text، لكشفنا أنه - مصطلحاً - يعكس وقوعًا في عالم الصيرورة التي تقطع أية صلة بين الدال والمدلول وتجعل بينهما هذه الهوة التي لا قرار لها. ذلك أن " "Text يعكس انفصالاً عميقًا عن مدلوله كما هو واضح، فهو لا يدل على شيء محدد ولا على جنس أدبي ولا على الأدب ولا على أية قيمة جمالية. وإذا أخذنا دلالة الكلمة في اللغة الفرنسية، فإن أصلها يعود إلى " النسج" وبالنتيجة فإن الحداثة الأوربية حين استعملت هذا الدال، ضمنته مفهومًا يرتبط بالنسج، وبالتالي يصبح الأدب/ كل مكتوب، عمليةَ نسج أو حتى لعب بالكلمات لا أكثر ولا أقل. من أجل هذا أصبح الدال"Text" ذا مدلول

= (تقصد من تلتقي بهم من شعراء الحداثة)، يعني لا عُروض (كذا) ولا هم يحزنون". وهذا بالضبط ما كان يفعله أبو العبر الهاشمي الشاعر العباسي الذي من المفروض أن يكون الرائد الحقيقي للحداثة العربية، حين كان يجلس على جسر الرصافة، ويدوّن ما يسمعه من العابرين من عبارات ثم يشق الصحيفة طوليًا ويعيد لصقها بالعكس، فتظهر له عبارات " حداثية" يذيعها على المتأدبين.

إن هذه الأمثلة ربما تكون سببًا جدّيًا لمشروع شامل يحاكم الإمبراطور الحداثي العربي أدبًا ونقدًا، ويعريه من ملابسه الزائفة، ويكمل الجهد الجريء لعبد العزيز حمودة مثلاً قبل أن ينسى.

يتضمن اللاجمال والشيئية واللامعنى وحمل مضمون الرؤية الحداثية ونموذجها المعرفي القائم على المطلقية المادية.

وقد نُقل المصطلح "Text" إلى العربية في غياب مدلوله الأصلي هذا، ووجد المترجمون كلمة "نصّ" العربية فوضعوها مقابلاً له فأخفوا مفهومه الغربي. لكن المفارقة أن " نصّ" العربية تعني " الرفع والاستقصاء والحركة والاستخراج والإبراز والإظهار والإسناد والتوقيف والتعيين، وكل ذلك مجاز من الرفع والظهور، ونصّ القرآن والحديث هو اللفظ الدالّ على معنى لا يحتمل غيره"[١]. وبمضايفة هذه المعاني إلى بعضها، تصبح هوية النص العربية عكس رؤية الحداثة وما بعدها له، وعكس كل ما يدعيه النصاصون العرب، فهو يعني المعنى المحدد المتعين الذي لا انفصال بين دواله ومدلولاته، ظهورًا وبروزًا وإسنادًا، في الوقت الذي يراد له حداثيًّا أن يكون دالاً على اللا معنى!

ومع ذلك لم يكلف أحد من الحداثيين العرب نفسه لاستكشاف هذه الدلالات العربية، وتم تجاهلها لصالح الإخلاص للمفهوم الغربي- نصف المفهوم عربيًا- ولهذا لم يعد مهمّا أن تفهم كمتلق شيئًا منه، وليست مسؤولية "النصّاص" أن يقيم أي نوع من التواصل معك، وبالنتيجة، لم تعد وظيفة الناقد أيضًا أن يُفهمك شيئًا. وبعد هذا اللا أدب واللا شيء واللا جمال واللا معنى واللا فهم، إلى أي قفرٍ ستقودنا هذه الحداثة نصف العمياء؟

---

(١) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الزبيدي، دار الفكر، بيروت، د. ت.: ٤/ ٤٣٩- ٤٤٠.

٣ - مفتاح المشروع: "المدلول المجاوز" وبناء النموذج المعرفي البديل:

إن كشف المسيري عن الطبيعة الوحشية للنموذج المعرفي الذي أطلقه سوسير، سيفتح لو أتيحت له الفرصة، مجالاً واسعًا للتأصيل والعودة إلى الذات والتشبث بما تبقّى منها بعد طوفان الحداثة. غير أن المشروع اللغوي الذي نحن بصدده لا يكتفي بالنقد والتحليل، بل يرسم الطريق لبناء نموذج معرفي بديل يعيد للإنسان والمعنى مركزيته وفاعليته، ويبدأ ذلك من إعادة تحليل العلاقة بين الدال والمدلول مرة أخرى.

يبين المسيري أن علاقة الدالّ والمدلول مرتبطة بمفهوم كلي هو "المدلول المجاوز" أصلاً، ويوضح ما يعنيه بذلك بفكرة بسيطة هي " أن لكل شيء مركزًا، وبدون هذا المركز فإننا لن نعرف للشيء بداية أو نهاية أو اتجاهاً. أي ستسود الفوضى والنسبية. واللغة لا تختلف عن أية ظاهرة إنسانية، إذ لا بد أن يكون لها مركز. وإن لم يكن لها مركز فإن الكلمات (الدوالّ) ستكون في حالة فوضى كاملة"[١].

هذا المدلول المجاوز يعني باختصار المرجع الكلي والنهائي أو اللوجوس الذي يعلو على الحاضر والمستقبل والإرادة الإنسانية والسبب والنتيجة. ويكون ركيزة لكل الدوالّ، ولا يصل إليه اللعب بها. إن تعاليه هو السبيل الوحيد لإنقاذ اللغة التي لا يمكن أن تصبح أداة للتواصل إلا بوقف هذا اللعب العبثي بالدوال وفصلها عن المدلولات، ثم الخروج من عالم الصيرورة والسيولة.وعندها فقط، أي بالاستناد إلى مبدأ متجاوز ثابت، يمكن تأسيس منظومات فلسفية ومعرفية وأخلاقية. وكلُّ النظم التي تدور حول مركز ثابت، لا بد أن تتضمن مدلولاً متجاوزًا لعالم

---

(١) اللغة والمجاز: ١٣١.

الدلالات: هو الإله في المنظومات الدينية، وهو الكل المادي الثابت في المنظومات المادية أو الطبيعية.

هنا تبدأ أولى معالم النموذج المعرفي الذي يريد المسيري تأسيسه كمفكر إسلامي. أي إنه يستحضر جذوره المعرفية ورؤيتها للعالم منظومةً من المفاهيم والقيم ممثلة بالإسلام للخروج من المأزق الذي قاد إليه المشروع الحداثي وما بعده.

ومؤدى ذلك أن التوحيد الإسلامي قائم على علاقة مميزة بين الدال والمدلول، هي علاقة اتصال وانفصال في آن معًا. أي إن ثمة مسافة بينهما لا تصل حد القطيعة النهائية ومن ثَمَّ السقوط في الصيرورة، ولا إلى التطابق التام فتمس في النهاية، أصلاً في العقيدة الإسلامية وهو التنزيه المطلق لله، ويظهر ذلك بوضوح حين نأتي إلى القرآن بوصفه كلام الله، وتلك قضية ناقشها المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة طويلاً[1]، لا أريد الخوض في تفاصيلها الآن، لكن أريد أن أبين أن البحث انتقل من مجال العقيدة إلى مجال اللغة، ومن هنا نجد عند النحويين وعلماء الأصول المسلمين ملاحظات غاية في العمق والخصوبة فيما يخص التصور الإسلامي للعلاقة بين الدال والمدلول أو ما عرف بقضية اللفظ والمعنى.

ومما يؤسف له أن السجال الرائع الذي أثمر كل هذا الغنى، تم تسطيحه في عصور لاحقة ثم التعمية عنه، وصار المجال الوحيد الذي يتم فيه تناول هذه القضية المهمة مقصورًا على البلاغة والنقد الأدبي، حتى

---

(١) لعل هذه القضية التي عرفت بخلق القرآن، من أكثر القضايا خلافية بين المعتزلة والأشاعرة. وهي في جوهرها بحث في علاقة الدال (القرآن كلام الله) بالمدلول (الله)، وان اتخذت بعدًا كليّاً عقديّاً. والمسيري نفسه يعرض لها بإيجاز في المصدر نفسه: ١٣٣- ١٣٤.

من قبل الباحثين المعاصرين، في حين أن قضية العلاقة بين اللفظ والمعنى "قضية أبستمولوجية"(١) في أصلها، أي أساس فكري - لغوي بُني عليه نموذج معرفي كامل ذو آليات وثوابت و عتاد من المصطلحات والمفاهيم التي وضعت موضع التطبيق فعليًا.

الأهم من ذلك أن هذه العلاقة تبدو منسجمة مع نفسها سواء على مستوى الكليات أم على مستوى التفاصيل، ويثير المسيري هنا ملحوظة ذكية، تؤكد انسجام الطبيعة التي يصورها الإسلام للعلاقة بين الدال والمدلول، ومضمونها الأبستمولوجي مع الرؤية التوحيدية للإسلام: " ولعل اختلاف نقطة البدء الإسلامية عن نقطة البدء المسيحية أمر عميق الدلالة في هذ المضمار، ويبين أن إشكالية الدال والمدلول كامنة في الحضارة الغربية حتى قبل ظهور الفلسفة المادية والنسبية المعرفية. ففي المسيحية واليهودية، نجد أن لحظة البدء هي الكلمة نفسها (تجسُّد اللوجوس)، فالكلمة هي الأساس الأنطولوجي لهذا العالم، أما في الإسلام، فإن لحظة البدء هي اللحظة التي يعلّم فيها الله آدم الأسماء كلها. فلحظة بدء العالم لحظة إبستمولوجية معرفية، وتفترض وجود إله يسبق خلق المادة، إله عالم عليم. ومن خلال المعرفة التي يتلقاها آدم منه يصبح إنسانًا، أي أنه يتم التواصل بين الإله والإنسان بدون تجسد." وعدم التجسد هذا هو بالضبط ما يعبر عن طبيعة العلاقة التي تضفيها الرؤية الإسلامية للعالم، على الدال والمدلول، فهي علاقة انفصال - اتصال، مما يعني مسألتين؛ تأكيد إمكانية اللغة على إحداث التواصل، بمعنى انطوائها على إمكانية بناء المعرفة، واستنادها إلى مبدأ أو مدلول مجاوز (الله) هو الذي يضمن لهذه المعرفة أن تكون ممكنة. وهذا نقيض ما ذهبت

(١) ينظر: بنية العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط ٥، ١٩٩٦: ٤١ وما بعدها.

إليه الحداثة وما بعدها حين أثبتت فساد اللغة وعجزها عن إيصال شيء وطرحت الصيرورة كحل وحيد ممكن.

يتضمن هذا الطرح ثلاثة أمور أساسية، الأول هو مواجهة النموذج الغربي بأن بالإمكان استبداله وإقصاءه عن المركز، والثاني تأكيد قدرة العقل المسلم على بناء نموذج معرفي جذري بديل، والثالث توجيه الباحثين واللغويين العرب من جديد إلى تراثهم لا على طريقة " البنيوية عند العرب" أو "السيميولوجيا عند العرب" بل نحو البحث في التراث ونقده وتوظيف جهازه المفهومي لدعم منظومة النموذج المعرفي الهادف بما تحتاج إليه من إمكانات.

هذا، ويضع المسيري أمام هذا النموذج المعرفي المبني على المدلول المتجاوز / الإله، صورة النموذج الذي افتقر إليه، من خلال تأكيده على الوجه الحضاري للانفصال بين الدال والمدلول، ذلك أن تهميش الإله وإقصاءه وإحلال بدائل أخرى له كالروح الهيجلي المطلق، أو روح التقدم، أو الحتمية التاريخية...أو حتى الإنسان، هي الأساس الراسخ في بنية الحضارة الغربية الحديثة، غير أن طغيان المنظور المادي أدى في النهاية إلى نوع من الحلولية أو وحدة الوجود المادية الطبيعية، فتم دمج كل من الإله والإنسان في المادة، بمعنى أن الإله فقد ألوهيته والإنسان فقد إنسانيته رغم أنها أكدت في مرحلة ما على مركزيته، وأصبحا دالّين بلا مدلول. وهذه هي النتيجة الطبيعية للحلولية، إذ تؤدي إلى وحدة الوجود ثم "الفناء" والعدم. ولم تسلم اليهودية والكاثوليكية من هذا المصير لأن الدمج بينهما عن طريق اللعب بالدوال، في منظور مارانية ديريدا ومفهومه عن" الختان- اعتراف" يعني أن تفقدا مضمونهما ومدلولهما معًا، أو أن تكتسبا مضمونًا جديدًا ليس لأيٍّ منهما حتماً.

الآن تصل الفكرة إلى أقصى مداها، فهناك نموذج معرفي قائم على الحلولية ووحدة الوجود المادية أدى أو سيؤدي بالتأكيد إلى عدمية مطلقة. وثمة وعد بنموذج معرفي توحيدي ممكن، يبدأ من عدم إنكار الانفصال بين الدال والمدلول، لكنه يتيح للإنسان أن يملأ هذا الانفصال بما هو إلهي ليكون المرجع، وبذلك تعود اللغة مرة أخرى على الرغم من كل ما يقال عن قصورها، لتكون أداة لصنع الوعي بقدر ما يصنعها ويبنيها ويعالج قصورها: " فالاجتهاد مستمر، والنسق مفتوح... [و]المعرفة تظل بلا نهاية." وليس ذلك لأن المعرفة مستحيلة، بل لأن " الله أعلم" ؛ هذه العبارة التي نرددها كثيراً تحمل دعمًا قويًا للنموذج المعرفي التوحيدي، ذلك أنها تنطوي على ما يسميه المسيري" إنسانيتنا المشتركة" التي تدرك الكليات وتعبر عنها لأنها تصدر عن المدلول المجاوز التوحيدي. واللغة قد تسبق الوعي والكلام والتعبير الفردي، لكنها لا تسبق هذه الإنسانية المشتركة.

٤ - التحيز المعرفي وعلاقة الدالّ والمدلول:

في هذا المحور من المشروع اللغوي الذي نحن بصدده، يكشف المسيري عن دور مفهوم غاية في الأهمية، وهو مفهوم "التحيز" الذي اجترحه في مرحلة من تطوره الفكري وهو ينمّي نقده للنموذج المعرفي الغربي. والتحيز بإيجاز يعني أن أي مفهوم فلسفي ليس بريئاً ولا موضوعيّاً مجرداً مهما تظاهر بذلك، ذلك أنه يحمل بالضرورة منظوراً بعينه، بمعنى أنه جزء من منظومة مفهومية كلية تصدر عن رؤية للعالم بعينها أو تسعى لتأسيسها.

وفي ضوء هذا المفهوم يعيد المسيري قراءة العلاقة بين الدالّ والمدلول مرة أخرى. ففي الوقت الذي كشف عن النتائج الكارثية للاعتباطية التي تحكم هذه العلاقة وكان من نتائجها الانفصال بينهما إلى

حد القطيعة، يعود الآن ليؤكد أن هذه العلاقة "أبعد ما تكون عن البساطة" ذلك أن كلاً من طرفيها مركب ومعقد. فالدالّ في ذاته، ليس أمرًا واضحًا محدد المعالم، وإنما هو مثقل بأنواع من المعاني تبدأ من معناه الظاهر ولا تنتهي بما يكتسبه من معان إضافية سواء من السياق اللغوي أو السياق الواقعي. وكذلك المدلول فهو مثقل باعتبارات عقلية وعاطفية ومادية.

هنا أريد أن أبين أن المسيري يؤكد أيضًا، أن الانفصال بين الدال والمدلول ضروري، إذ لا توجد لغة جبرية صارمة يتصل فيها الدال بمدلوله اتصلاً تامًا ونهائيًا، لكنه وعلى عكس المنظور الغربي الذي حول هذا الانفصال إلى هوة لا قرار لها، فتحولت اللغة إلى أداة لهدم نفسها، خاصة مع التفكيكيين، يطمح المسيري إلى ملء هذا الانفصال بالإنسان وبالإنساني. ومن هنا فهو يرصد مدى تعقيد هذه العملية: "محاولة الربط بين الدال والمدلول ليست سهلة، ولا آلية، ولا حتمية. فهي تمرّ عبر الزمان والمكان الإنسانيين." وهي تبدأ بعقل الإنسان وقلبه وتنتهي بهما. والتعقيد الذي أشرت إليه متأتٍّ من أننا أمام فضاء لا أقول: إنه جديد، ولكنه مستعاد؛ إن الإنسان هو هذا الفضاء، وهو الفاعل الأول للكون اللغوي الذي يطمح المشروع إلى إعادته إلى المركز مرة أخرى، ويجعله فاعلاً للمعنى حتى لو كان معنًى إمكانيًا، كبديل جذري مصيري عن اللامعنى الذي قاد إليه الاعتباط.

إن تحول المعنى إلى إمكانية في هذ المنظور، لا يعني الإرجاء-الاختلاف التفكيكي مثلاً، بل هو تكريس لانفتاح الإنسان والمعنى على بعضهما وجوديًا فينموان معاً. ولتوضيح ذلك يؤكد المسيري أن " العلاقة بين البنية اللغوية التي ينتمي إليها الدالّ، والبنية التاريخية الاجتماعية التي ينتمي إليها المدلول، علاقة مركبة إلى درجة كبيرة. فالبنية اللغوية بنية

سكونية بشكل عام، أما البنية التاريخية أو الاجتماعية فهي بنية متحركة متغيرة."[١].

تعيد هذه التفرقة بين البنيتين، الرؤيةَ السوسيرية للغة نظاماً مجرداً، إلى البحث مرة أخرى. غير أن البنية التاريخية الاجتماعية للمدلول التي يؤكد المسيري على استنادها إلى مبدأ كلي متجاوز، تخلخل النتيجة التي أدى إليها التأكيد على سكونية اللغة من خلال النظام، وهي اعتبار اللغة مرجعًا لنفسها. وهو إذ يعترف بأن " الدالّ رأسي سكوني يتسم بالاستمرارية والتزامن، [و]إن المدلول أفقي ويتسم بالتعاقب"، فإن بإمكاننا أن نستنتج من هذا أن التعامد بين رأسية الدالّ وسكونيته وبين أفقية المدلول وتعاقبيته، هو بتقديري مصدر حركية المعنى والفضاء الإنساني الذي يملأ المسافة بينهما. ومؤدى ذلك أن مرجع المعنى والإنسان سيكون كليًا ومتجاوزًا. هكذا تكتسب عملية التدليل والمعنى ماهية حركية فاعلة.

وإحدى النتائج التي يصل إليها هذا التعامد أن الجهد اللازم لملء المسافة بين الدال والمدلول جهد إنساني، فلا حتمية في الربط بينهما، وإنما هو اختيار إنساني محض، يسميه المسيري حتمية الاختيار أو الاجتهاد الإنساني، إن مزاوجة الدال بالمدلول اختيار واجتهاد ومن ثمَّ (تحيز).

التحيز حتمي إذن. هذه هي النتيجة. وهو إذ يناقش بذكاء وبصيرة نافذة، عددًا من المفاهيم التي تم استيرادها من الفكر الغربي بمختلف مجالاته المعرفية، وأصبحت جزءاً من خطابنا الفكري، فهو يكشف أنها مفاهيم ذات مكونات حضارية محملة بإرث منظوري يندرج في النموذج المعرفي الذي أقامته. وهو هنا لا يلوم الفكر الغربي على تحيزه لذاته

(١) اللغة والمجاز: ١٩٤.

ولنموذجه المعرفي، بقدر ما يسعى إلى الكشف عن هذا التحيز، ويرسم الطريق إلى تجاوزه.

وفي هذا السياق أريد التوقف عند مشكلة يثيرها المسيري، لطالما كانت مصدر قلق كبير للمشروع التحديثي العربي وهي مشكلة التعريب، بوصفها تعبيرًا عن نوع العلاقة التي حكمت استجابة العربي لفاعل المعرفة الغربي ومنتجها، وهي علاقة التبعية.

وأبدأ بالقول: إنه لا يوجد مجتمع في العالم المعاصر لا يعاني من مشكلة لغوية حتى في أوربة نفسها مثلاً. ونحن نجد أن كثيرًا من الشعوب تواجه مشكلة "تعريبها" الخاصة وهي تواجه النماذج المعرفية الكاسحة الأنجلوسكسونية التي تتوسع وتفرض هيمنتها لغويًا باضطراد، ولهذا ثمة "يَبْنَنَة" في اليابان و"فَرْنَسة" في فرنسا والشعوب الفرانكوفونية،... وليس آخرها العبرنة في الكيان الصهيوني.

غير أن مشروع التعريب العربي الذي بدأ مبكرًا وواعدًا، وصل إلى أنه صار يعكس أزمة ثقافية عميقة ومتأصلة في الواقع السياسي والاجتماعي العربي، حتى تحول إلى نوع من اليأس يترجمه الانغلاق القطري حاليًا[١]. وبدا أن جهود قرن كامل في هذا المجال قد ذهبت أدراج رياح العولمة والتغريب، وأكثر من ذلك، بدا أن اللغة العربية نفسها صارت أداة لفصل العربي عن عمقه الثقافي والحضاري وعن مشروعه المستقبلي، بحيث صارت النخب العربية تتكلم العاميات القطرية، أو

(١) لعل أبرز مظاهر هذا اليأس من المشروع القومي العربي أن الخطاب القطري بدأ يتحدث عن السعْوَدة والعَمْنَنة والقطرنة والبحرنة والتمصير واللبننة والأردنة واليمننة والتونسة.. إلخ وهي وإن كانت نداءات ذات مضامين سياسية واقتصادية، إلا أنني أعدها مقدمة للانغلاق المعرفي والثقافي.

تتكلم الإنجليزية أو الفرنسية، أو تتكلم برطانة هي مزيج منهما ومن العامية. أما أدباء العرب، فهم يكدحون للفوز بنوبل والعالمية رغم أن "نصوصهم" مليئة بما لم يكن الأطفال ليرتكبوه من الأخطاء الإملائية والنحوية، مبررين ذلك بالانزياح وتثوير اللغة وتحطيم المألوف!

وبالنظر إلى خطورة هذه الأزمة ومصيريتها فقد حاول بعض المفكرين العرب أن يعيد التفكير فيها. وتباينت المواقف منها، فلو أخذنا موقف عبد الله العروي منها مثلاً، لوجدناه يؤشر السبب الرئيس لفشل مشروع التعريب العربي وهو الموقف العاطفي تجاه اللغة، ويرى أن المشكل اللغوي هو مشكل تخلف. ولا يتصور تقدماً حضارياً يبقى معه المشكل اللغوي قائمًا على الحالة التي نحياها اليوم؛ إما أن يحل وإما أن يهمل نهائيًا.

ومن خلال كشفه عن مظاهر الأزمة اللغوية، يعكس العروي ما اعتدنا عليه من أن وحدة اللغة ستكون مقدمة لوحدة الوجود والمصير السياسي والاستمرارية الثقافية، ذلك أنه يرى أن المشكل اللغوي لن يحل إلا في نطاق قرار وحدوي وسلطة قومية، وهذا ما لن يتحقق إلا عن طريق الإصلاح الشامل[1].

واضح أن العروي يجذّر مشكلة التعريب في المشكلة السياسية العربية، لكن المسيري يرى أنها مشكلة معرفية بالدرجة الأولى، أو بكلام أدق؛ مشكلة تبعية معرفية سببها غياب الوعي بالتحيز. ومعنى ذلك أن المثقف العربي والمتخصص والباحث والمفكر يحتاج إلى أرضية صلبة يقف عليها، ووعي عميق بتحيز النماذج المعرفية الغربية بما فيها مجالات المعرفة والعلوم الإنسانية كالتاريخ والاقتصاد والسياسة والقانون وعلم النفس وعلم

(١) ثقافتنا في ضوء التاريخ، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط٤، ١٩٩٧ : ٢٠٩ ومابعدها.

الاجتماع والفلسفة. الوعي بالتحيز سيؤدي حتمًا إلى الاستقلالية، وإلى تجاوز التبعية المعرفية، ثم تجاوز مشكلة التعريب نفسها.

ويضع المسيري في هذا السياق آليات لتجاوز التحيز الغربي هي[١]:

أ - عدم ترجمة الدوالّ أنفسها.

هذه العملية يعدها المسيري القاعدة الأساسية لعلاج الخلل المعرفي الذي سببه غياب الوعي بالتحيز. إن الوقوع في أسر الدالّ كمصطلح سيؤدي بالضرورة إلى الوقع في أسر المدلول كمفهوم ينطوي بالضرورة أيضًا على مكونات حضارية وثقافية معينة، بل أحيانًا على أكاذيب وأوهام وادعاءات منتج النموذج المعرفي.

والاستقلالية المعرفية تبدأ من دراسة المصطلح الغربي في سياقه الأصلي دراسة جيدة، ونعرف مدلولاته حق المعرفة، ثم نسك مصطلحاتنا ونولدها لتصف ما نراه نحن ومن منظورنا نحن. وهنا يدعو المسيري إلى أن نمارس حقنا في التحيز نحن أيضًا.

"الحرف يقتل". تلك حكمة قديمة كان ينبغي تعلم درسها جيدًا. فأحد أسباب فشل المشروع التحديثي العربي أنه خضع للحرفية في النقل والترجمة والاستزراع، والحرفية هي التي أدت إلى التبعية الثقافية والاستلاب الفكري، فقتلت النموذج المعرفي العربي وليدًا.

ب - يدعو المسيري إلى إعادة اكتشاف المعجم العربي بكل إمكاناته اللفظية والصرفية والدلالية وإعادة بعث دوالّ قديمة ضمرت وطغت عليها مصطلحات نتجت عن الترجمة الحرفية والتبعية المعرفية. قد تبدو هذه دعوة قديمة كالتي أطلقها التعريبيون منذ نهايات القرن التاسع عشر. لكن الجديد فيها أنها هنا ليست مسألة

---

(١) اللغة والمجاز: ٢١٢- ٢١٦.

لغوية ذات دوافع قومية، بل هي أساس مشروع معرفي إبستمولوجي يندرج في إطار رؤية جديدة للعالم وللذات المعرفية.

ج - "محاولة الوصول إلى مصطلح أعم من المصطلح الغربي" في مدلوله. وهو يعد ذلك أهم آليات التغلب على التحيز. ذلك أن المشاركة في صياغة المفاهيم وتوسيعها يؤكد فاعلية الهامش المعرفي الذي هو نحن، ويزيح المصطلح الغربي عن مركزيته ومطلقيته، فيصبح مجرد مثال نسبي خاص أو حالة لظاهرة إنسانية عامة.

د - يرى المسيري أن من المهم للغاية " محاولة تأسيس علوم إنسانية (وهيكل مصطلحي) لا تكون نقطة ابتدائها من الاسم، " وإنما من الفعل أو المصدر وغيره من المشتقات. وهذه الدعوة تحتاج إلى توضيح نستمده من فقه اللغة العربية. ذلك أن الاسم الجامد يدل على الثبوت سواء أكان اسم ذات أم اسم جنس. بينما الفعل (والمشتقات) تدل على الحركة والتغير. والدلالة الأولى لذلك أن الابتداء من الاسم الجامد ستؤدي إلى الخضوع للدال في ذاته ثم لمفهومه ثم لمبادئ المجال المعرفي الإنساني النظرية وإجراءاته، والانغلاق عليها. أما الابتداء من الفعل فيضمن حرية الحركة في الفهم والإجراء، ثم المرونة والسرعة في تنمية ما يسميه الهيكل المفهومي أو الجهاز المفهومي. وتتضح أهمية دعوة المسيري هذه إذا ما تذكرنا أن الجملة العربية في الأصل جملة فعلية[1]، بينما الجملة

---

(١) يذهب النحويون وفقهاء اللغة العربية إلى أن الجملة العربية ثلاثة أنواع: الجملة الفعلية والجملة الاسمية والجملة الشرطية، وبعضهم يلحق نوعًا رابعًا هو الجملة الظرفية. ومع أن الموضوع كان مثار جدل طويل بين نحاة مدرستي الكوفة =

الإنجليزية مثلاً اسمية دائمًا. ومن ثم فإن الدلالة القصوى لهذه الدعوة تعني التحيز للغة العربية التي تبدأ من الفعل وبه. إن الرؤية العربية للعالم كما تتجسد في البنية النحوية للغة نفسها رؤية تبدأ من الفعل وتتسع إلى حركية في مفهمة العالم وتنظيمه.

٥ - رؤية نقدية: الأفق المعرفي القادم:

ربما يمكن للمرء أن يحكم بأن ميزة المشروع اللغوي للمسيري أنه قابل للنقد، وهذا يعني أنه قابل للإكمال، ويعد بإمكانات خصبة للتطوير والبناء عليه وتوسيعه أساساً لعملية ستكون شاقة وطويلة بالتأكيد لبناء نموذج معرفي عربي- إسلامي يمتاز بالاستقلالية والأصالة، ويقدم نفسه بديلاً حقيقياً منافساً يحمل منظومة معرفية أخلاقية، تعيد للإنسان إيجابيته. وفيما يلي إجمال لأهم الملاحظات النقدية:

١- عدم استقلالية الجهاز المفهومي للمشروع، فثمة سبعة عشر مصطلحًا رئيسيًا يحدد المسيري مفاهيمها في ملحق خاص[1]. وأغلب هذه المفاهيم غير مقصور على مشروعه اللغوي بالذات، إذ يؤلف جزءًا من منظومة المصطلحات والمفاهيم التي يبني عليها مشروعه الكبير في نقد النماذج المعرفية المعاصرة. وهذا يعني أن مشروعه اللغوي كان معنيًا بالكليات دون التفاصيل، مهما بلغت أهمية القضايا التي عالجها. لكن ذلك ربما هو ما يمنحه القيمة. إن بإمكان البحث اللغوي العربي الآن وقد امتلك مفتاح رؤية نقدية رئيسيًا، أن يتوجه إلى تعزيز استقلاليته مجالاً معرفياً له مبادئه وإجراءاته، مما يعني إغناءه

= والبصرة حول أيهما الأصل: الفعل أم الاسم؟ إلا أن النتيجة كانت الميل إلى أن الفعل هو الأصل، ومن ثم فإن الجملة الفعلية هي الأصل في العربية.

(١) اللغة والمجاز: ٢١٨ - ٢٣٥.

بمزيد من المفاهيم، بالتزامن مع انفتاحه على القيمة عماداً لرؤيته المتجددة للعالم.

٢- تبدو خطة تنفيذ المشروع معكوسة، ذلك أن المسيري بدأ بقضية المجاز وتظاهراتها المتنوعة ودورها في مفهمة العالم وبناء التصورات، ثم عقب على ذلك بتحليل علاقة الدالّ والمدلول. ولا شك في أن قضية المجاز هي وجه من وجوه العلاقة بين الدالّ والمدلول، بمعنى أنه كان على المشروع أن يبدأ من الأولي ويصير إلى الثانوي، أو من الأساسي إلى البنائي أو من المجرد الفلسفي إلى العياني المتجسد في الخطاب. بهذا يصبح المشروع أكثر اتساقًا من الناحية المنهجية. ويبدو أن انطلاق المسيري من الرؤية إلى المنهج، أعني اندراج مشروعه اللغوي ضمن مشروعه الكبير في نقد النماذج المعرفية المعاصرة، هو ما جعله يعكس مسار التنفيذ.

٣- يبدو المفهوم المفتاحي للمشروع بما هو منطلق لبناء نموذج معرفي جديد، وهو مفهوم "المدلول المجاوز التوحيدي" بحاجة إلى مزيد من التأصيل والمفهمة واستثماره معرفيّاً على أنه مفهوم لغوي، أعني في مجال علم اللغة العربي. وإذا كان المسيري قد اكتفى بملاحظات أولية وأساسية حوله، فإن بالانتظار عملاً مضنيًا ينفتح على التراث العربي الإسلامي ويعيد مساءلة منظوماته المفهومية من جديد ليؤصل لهذا المفهوم المفتاحي ويشتق منه منظومة مفهومية تدعم علم لغة عربياً وتدفعه للفعل.

٤- قد يبدو أن مشروع المسيري أحاديٌّ في نقده للنموذج المعرفي الغربي الذي أنتجته التحولات الفكرية العنيفة وصولاً إلى ما بعد الحداثة. بمعنى أنه يركز على وحشية هذا النموذج وسعيه

المستمر إلى تشيُّؤِ الإنسان. وتفسير ذلك من وجهة نظري، أن المسيري يركّز في رصده المسار والمصير على ما يعدّه النموذج المعرفي الفاعل الذي صنع الواقع المعاصر عالميًّا؛ واقع ما بعد الحداثة. ومع أن هذا مبرر على نحو ما، إلا أنه يتجاهل نماذج معرفية إيجابية بدأت مع بينفينيست وياكوبسون في نقدهما لمبدأ الاعتباط السوسيري، وصولاً إلى ليوتار مثلاً، حاولت أن تؤسس نموذجها المعرفي رغم الإقصاء والتهميش من قبل النموذج المعرفي الفاعل، وهي إذن تحتاج إلى نوع من الدعم. ومعنى ذلك أننا إذ نهدف إلى بناء نموذجنا المعرفي المستقل، لا ينبغي أن نبنيه على القطيعة الكاملة والعزلة والرفض، بل على الحوار الناقد والوعي بالمبادئ والأهداف.

ملحوظة ختامية:

الدرس الذي أريد تأكيده من خلال دراستي هذه، أن البحث في اللغة عندنا لن يكون غاية بذاته بعد الآن، إنه مجرد وسيلة، والغاية التي ينبغي على لغويينا أن يوجهوا بحوثهم بهدي منها، هي بناء النموذج المعرفي الذي يؤسس الإلهي والإنساني الحرّ في اللغوي من جديد.

واقعيًّا، لا أظن أن مشروع المسيري سيكتب له النجاح، إذ سيتحول في النهاية إلى مشروع يوتوبي إذا لم يتحول مخاطَبُه وهو العربي- المسلم، من متلقٍّ ملقَّن سلبي، ومسوِّق فخور للنموذج المعرفي الغربي إلى ناقد للمعرفة ثم إلى منتج لها. إن إنتاج المعرفة شرط إنتاج اللغة التي يدعو إليها المسيري. ووحده منتج المعرفة هو الذي يحق له الكلام ويُسمع في بابل اليوم. إنه درس الحرّ والمسلم الذي رأى نفسه والعالم والمستقبل حريةً، لن تتكلمها إلا لغة حرة.

المحتوى العام

CD

الفصل الثالث

في المسيري والفكر المعاصر.. تداخلات وتقاطعات

الفصل الرابع

المسيري والفكر العربي المعاصر

الفصل الخامس

المسيري وقضايا الفكر الإسلامي

الفصل السادس

في اليهود واليهودية والصهيونية

الفصل السابع

المسيري .. السيرة والمسيرة والأعمال

مستخلص

يتضمن هذا الكتاب أكثر من عشرين مقالة مهداة إلى الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري بمناسبة تكريمه في الأسبوع الثقافي الثامن لدار الفكر.

اهتم المشاركون في هذا الكتاب بمناقشة آراء المسيري ومحاولة ربط ما قدمه بالفكر الفلسفي الغربي الأوربي والفكر العربي والإسلامي المعاصر.

سعى عدد منهم إلى تناول جهود المسيري عبر علاقته بالحداثة وما بعد الحداثة والهيرمنيوطيقية المعاصرة، وتناول آخرون طروحات المسيري في سياق الفكر العربي والإسلامي المعاصر.. وشُغل عدد آخر بدور التوحيد عند المسيري.

هذا إلى جانب الدراسات المتعددة في إشكاليتين أساسيتين يُعتقد أنهما محور الكتاب، هما اليهود واليهودية والصهيونية، والمنهجية العلمية والنماذج الإدراكية، وهذان المحوران تنضوي تحتهما معظم كتابات المسيري الموسوعية.

وقد تصدَّر الكتابَ مقدمةٌ متأنية عن المسيري في صائد الذئاب المتلونة وأغنى الباحثون الحديث عن طفولته المشاغبة وسيرته الفكرية والاجتهاد التوليدي في خطابه ورحلته من عالم النقد الأدبي إلى عالم الفكر، وأخيراً عن أعماله الشعرية.

يصحب الكتابَ قرصٌ ممغنط يتضمن محتواه، ومقالات أخرى ليست فيه تصبّ في الحديث عن مسيرة الرجل.

Abstract

This book involves more than twenty articles dedicated to Prof. Dr Abdul Wahhab Masiri on the occasion of honoring him in the Eighth Week of Culture held by Dar Al-Fikr.

The participants in this book are interested in discussing Masiri's opinions and attempting to correlate the works he has introduced with the west-European philosophical thought and the contemporary Arab/Islamic thought.

Some of them endeavor to handle Masiri's efforts through his relation with modernism and post modernism and the contemporary hermeneutics. Others deal with Masiri's presentations in the sequence of the contemporary Arab and Islamic thought. A number of them are preoccupied by the role of monotheism as Masiri sees it.

The book also presents several studies on two basic cruxes that are believed to represent the pivot of the book. They are first: Jews, Judaism and Zionism; second: the scientific methodology and the perceptive examples. Most of Masiri's encyclopedic books are included under these two pivots.

The book is introduced by a deliberate introduction about Masiri in his article *"Hunter of Wolves Changing Colors"*, and the researchers expatiate in talking about his naughty childhood, intellectual memoir, the procreative judgment in his address, his trip from the world of literary criticism to the world of thought and, finally, his works on poetry.

A CD is joined to the book including its purport in addition to other articles that the book lacks, but they deal with the man's march anyway.